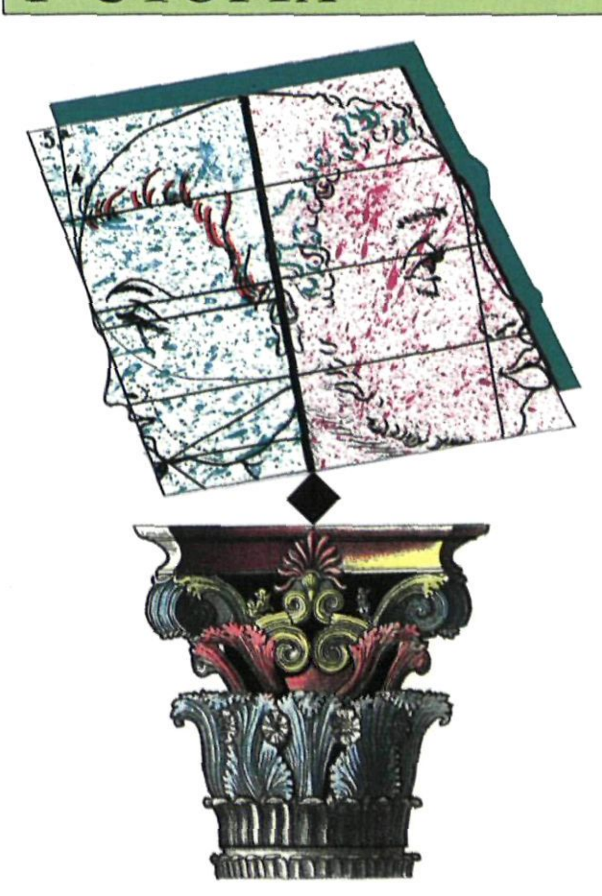
JUCAR UNIVERSIDAD

Gustavo Bueno

ETNOLOGÍA Y UTOPÍA



φñ

ETNOLOGIA Y UTOPIA

JÚCAR UNIVERSIDAD

Serie Antropología, dirigida por Alberto Cardín

GUSTAVO BUENO

ETNOLOGIA Y UTOPIA

Respuesta a la pregunta: *¿Qué es la Etnología?*



Serie Antropología

JÚCAR UNIVERSIDAD



Cubierta: *J. M. Domínguez*
Primera edición en Júcar Universidad: *junio de 1987*

EDICIONES JUCAR, 1987
Fernández de los Ríos, 20. 28015 Madrid - Alto Atocha, 7. Gijón
ISBN: 84-334-7013-2
Depósito legal: B. 24.640 - 1987
Impreso en Romanyà/Valls. Verdaguer, 1. Capellades (Barcelona)

Printed in Spain

El utopismo que asociamos a la Etnología reviste de ordinario una forma gnóstica, *pacífica; pero puede también combinarse con actitudes de extremada violencia —de un alto voltaje, aunque los amperios sean, desde luego, insignificantes, puesto que la corriente fluye más de fuentes psicológicas (el resentimiento) que sociales. El etnologismo, propicia, asimismo, el entendimiento de la revolución —supresión de la división del trabajo en manual e intelectual, de la oposición entre clases sociales, de la que media entre ciudad y campo— no como un paso adelante respecto de la estructura de la sociedad industrial, sino,* de hecho, *como una regresión a la época feliz de la Barbarie* (*la edad de oro*), *en donde, ciertamente, estas diferencias y oposiciones no existían. En España sabemos mucho de esto. G. Brenan cuenta* (El laberinto español, *Ruedo Ibérico, 1962, pág. 125*) *que llegó a conocer a alguno de aquellos*

apóstoles primitivos del anarquismo rural andaluz que sostenía que "cuando llegase la era de la libertad, los hombres se alimentarían de alimentos crudos cultivados con sus propias manos". En nuestros días, la nostalgia por el "comunismo primitivo" germina en ambientes universitarios, como versión violenta del hippismo *nacida de la confusión entre* civilización *y* capitalismo. *Pero lo esencial es que el* terrorismo etnologista *brota él mismo de una actitud reaccionaria: la nostalgia de la barbarie, de la que se habla más largamente en este libro.*

INTRODUCCIÓN

Los temas removidos en estas páginas exigirían acaso, para evitar mayor cantidad de malentendidos que los que ellas mismas tratan de despejar, un volumen por lo menos diez veces más grande. Pero, decididamente, he optado por el sistema de "no decirlo todo", para poder concentrarme en la exposición de una tesis polémica, tan sencilla como urgente. (Prefiero esperar las objeciones —muchas de las cuales creo tener previstas— para desarrollar, contestándolas, mi propia posición).

La *urgencia* de una tesis como la que aquí se ofrece a la consideración del lector puede medirse, simplemente, mediante la constatación —en nuestro país y, desde luego, en otros ya hace algún tiempo— de un fenómeno que me atrevería a calificar de alarmante: la rápida extensión del "punto de vista etnológico", no ya utilizado como una perspectiva científico-positiva —en cuyo caso ninguna señal de alarma deberíamos hacer sonar— sino como una alternativa a la filosofía.

Porque el punto de vista etnológico es ahora una filosofía que no quiere presentarse como tal, sino que se disfraza de ciencia positiva y, por ello, se resuelve propiamente en *ideología*. De ciencia auxiliar y marginal que

era todavía hace unos años, quiere llegar a presentarse como ciencia fundamental, como perspectiva reductora de todas las demás ciencias humanas, como *etnologismo*. Pero el etnologismo ya no es una actitud científica, y por ello ha interesado al gran público de la "sociedad de consumo". La popularidad alcanzada en los años sesenta por Lévi-Strauss ha sido muchas veces explicada en estos términos: no es el detalle científico y paciente de la vida *nambikwara* lo que interesó "al hombre de la calle", sino acaso esa suerte de suave epicureísmo —apología de la vida en una pequeña comunidad: λάθε βιώσας — diluida en *Tristes Tropiques*. "Los antropólogos sólo resultan interesantes cuando hablan del hombre incluidos usted y yo" —observa un "antropólogo", cuyas sutiles y, por así decir, malignas consideraciones sobre Lévi-Strauss han sido ofrecidas al público español en reciente traducción.[1]

Pero debe existir alguna razón profunda para que la Etnología pueda haber llegado a presentarse, de hecho, como una alternativa a la filosofía, incluso como su verdugo —"muerte etnológica de la Filosofía". Si esta presentación es un error, es preciso diagnosticar su génesis y, lo que es más importante, tratar de comprender sus "razones", asignándole sus propios límites. No precisamente para dar por terminada la contienda. Más bien lo que pretenden estas páginas es formular, desde el punto de vista de la Filosofía, un "reconocimiento de beligerancia". Lo que se trata de cancelar es, simplemente, el bandidaje.

El problema de fondo con el cual se enfrenta mi estudio es el problema de las relaciones entre la *Barbarie* y la *Civilización*. El planteamiento que ofrezco de este problema es el siguiente:

1.° Doy por descontado que la "Civilización" sólo puede entenderse a partir de la "Barbarie". Desde una

axiomática materialista, la transformación de la Barbarie en Civilización tiene que ser pensada en términos de una transformación de la "cantidad" (tasa de producción, incremento demográfico, etc.) en "cualidad". La civilización no constituye el advenimiento de un "reino nuevo" (exógeno) del Espíritu, pero tampoco el alejamiento de la "Barbarie" representa algo así como la pérdida del Paraíso. La "sustancia" de la Barbarie y la de la Civilización es la misma: la "Cultura humana". El tránsito de la Barbarie a la Civilización es un proceso necesario, determinista.

2.° Pero, no obstante, la "Civilización" instaura un "orden nuevo", con respecto a la "Barbarie". No es, por ejemplo, la *misma* barbarie retocada o transformada, ni el "pensamiento salvaje" es el *mismo* pensamiento racional, científico, aplicado a otra *materia* (Frazer, Lévi-Strauss). Menos aún, la civilización resulta de alguna *diferencia específica, positiva*, simplemente añadida (exógenamente, por tanto) a la Barbarie y combinada "confortablemente" con ella. La civilización es la *negación* de la Barbarie. Pero una negación dialéctica, que debe comportar algo *realmente positivo*, aunque esta positividad se constituya como una negación. Una negación dialéctica, en virtud de la cual la Barbarie, a la vez que queda *negada*, resulta *incorporada* a la Civilización.

Mi planteamiento es típicamente dialéctico y deliberadamente he acentuado la terminología clásica de la dialéctica hegeliana, en tanto que —a pesar de Althusser— me parece inexcusable para toda perspectiva materialista. Pero no se precipite el lector que en este momento crea ya haberme "catalogado" irrevocablemente. Una cosa son los planteamientos y otra cosa son los métodos de solución.

Y ocurre que las respuestas a estos planteamientos dialécticos suelen ser metafísicas o simplemente reductibles a una mera re-exposición del mismo problema planteado, como si éste estuviera ya resuelto sin más que proponerlo al margen de la lógica formal. Apelar al concepto de *Aufhebung* (negación-incorporación), como apelar al concepto de *transformación de la cantidad en cualidad*, o a la *potencia de la negación*, capaz de sacar lo externo de lo interno, es re-exponer la cuestión puesto que son precisamente estos conceptos *los que no se entienden.* ¿Cómo podemos entender que lo que es *negado* sea, a la vez, *incorporado*? ¿Cómo entender que la cantidad, al crecer o disminuir, genere una nueva cualidad? ¿Cómo la civilización debe ser a la vez un proceso nuevo, respecto de la Barbarie, pero resultante de la Barbarie sin recurrir a ninguna instancia *exógena*?

Sin duda hay un modo de *entender* estos esquemas, que consiste en utilizarlos como fórmulas denotativas capaces de reunir conjuntos de ejemplos, susceptibles de ser analizados en sus términos. (De ahí que, recíprocamente, alguien —incluyendo a Engels— saque la impresión de que estos esquemas son *inducciones* sobre los ejemplos particulares). Pero mi hipótesis es que *entender* estos esquemas es entenderlos lógicamente, desde la perspectiva lógico-formal. Fuera de esta perspectiva, no los consideramos inteligibles propiamente. Por ello, quienes piensan que la Dialéctica debe construirse al margen de la lógica formal ("les logiciens formalistes cherchent à clore le concept, à l'enfermer dans des limites fixes", dice H. Lefebvre en su *Logique formelle, logique dialectique*, pág. 114) dan lugar a que otros, más respetuosos del formalismo, piensen que la Dialéctica es pura Metafísica (véase, por ejemplo, Karl R. Popper: "¿Qué es la Dia-

léctica?", traducido en *El desarrollo del conocimiento científico*, Buenos Aires, Paidós. 1967, págs. 359 a 386).

La Dialéctica no puede ponerse al margen de la Lógica formal. Es la propia Lógica la que debe ser dialectizada, desbloqueándola de sus "fijaciones" metafísicas (una de ellas, es el propio formalismo). Es necesario construir, en suma, una *Dialéctica formal*, una teoría de los "esquemas de transformación dialécticos" en términos formales.

El presente trabajo es un ensayo de movilización de uno de estos esquemas de transformación para aplicarlo al caso que nos ocupa: la transformación de la "Idea de Barbarie" en la "Idea de Civilización".

La Barbarie la concebimos por medio de la forma lógica "Clase de clases" (distributivas), generadas a partir de ciertas relaciones (no conexas, simétricas, etc.) que constituyen su *intensión* lógica, su *cualidad*. Estas clases —*cada una* de las *culturas bárbaras*— tienen una extensión lógica, variable dentro de ciertos márgenes, y que constituye parte de su *cantidad*, designable por variables aritméticas. A partir de la variación de las cantidades "bárbaras" —variación dependiente de su modo de producción y, desde el punto de vista conceptual, intensional, relativamente independiente del concepto de barbarie— podemos pensar en un "esquema de transformación" que tenga la forma de una *negación* de la configuración lógica de partida ("Clase de clases") y en la cual se alcance una configuración lógica o forma lógica nueva, aunque sea sólo la *negación* de la anterior: me refiero a la "Clase de un solo elemento". La Idea de Civilización se nos presenta entonces como la negación de la pluralidad de Culturas bárbaras, mediante la conversión de esta pluralidad en una única "Cultura universal" (Desde esta

perspectiva, la Civilización es como la "universalización" de la Barbarie).

Por supuesto, el proceso de transformación de la "Barbarie" en "Civilización", no es un proceso *instantáneo*, ni *consciente*:

No es instantáneo. Y una de las ventajas de nuestro esquema lógico es que nos ofrece la forma misma de un desarrollo gradual, cuyas fases no resultan "exteriores" al esquema, puramente "empíricas". En rigor, a la "Sociedad universal" sólo hemos llegado realmente en nuestra época; el ecumenismo del cristianismo medieval no rebasó prácticamente los límites del mundo antiguo. Pero no por ello sería legítimo concluir que, con anterioridad a la época presente —al implacable "Presente universal", cuya faz dura será siempre una paradoja para todo espíritu utopista— no pueda hablarse de "Civilización". Es cierto que, a un cierto nivel de la conciencia individual (y aun colectiva), la diferencia entre el "estado de barbarie" y el "estado de civilización" es casi nula —como a un cierto nivel abstracto, la diferencia entre la célula de un celentéreo y la de un mamífero superior, puede pasarse por alto. Pero los núcleos urbanos que "sin saberlo" están determinando irrevocablemente el advenimiento del presente universal, son ya núcleos civilizados —y no bárbaros— sencillamente porque el sentido de su movimiento está ya objetivamente *escrito* en ellos, en la transformación de la conciencia que ellos van operando, aunque no sea un "rasgo objetivo" que pueda recogerse de los *datos* aislados. Tampoco podemos diferenciar las órbitas de los astros cuando nos atenemos a los *segmentos* muy cortos —aunque enteramente *objetivos*— de sus trayectorias: es el desenvolvimiento de estas órbitas el que nos permitirá reinterpretar

el primer segmento como parte de una elipse, y el segundo, como parte de una parábola.

No es "consciente". El proceso en virtud del cual las relaciones de identidad van construyendo la transitividad universal, está "por encima de las voluntades individuales". Y, sin embargo, la *Idea* de un "Presente universal" es muy anterior a su efectiva realización: se constata claramente, por ejemplo, hace veintitrés siglos en la filosofía estoica. Pero esta Idea sería solamente una de tantas, entre el acervo de las Ideas míticas, anteriormente a su verificación en el efectivo "Presente Universal". Por este motivo, la Historia universal —y, por tanto, la Historia científica, que debe considerar todas las relaciones causales que *efectivamente* han conducido al presente universal— solamente podía comenzar en la edad contemporánea. Con anterioridad a este "presente universal", o independientemente de él (por abstracción), las Historias *nacionales* —en realidad *crónicas* o *anales*— sólo podrían tener de *Historia* lo que de Astronomía pudieran tener las cuidadosas y pacientes observaciones sobre Venus o Marte del colegio sacerdotal babilonio, o las que estuvieron a disposición del congreso de sacerdotes astrónomos mayas que, al parecer, se reunió en Capan hace ya casi veinte siglos.

Nuestro esquema de transformación permite bosquejar un "programa de investigación" muy preciso, si tenemos en cuenta que de lo que ahora se trata es de determinar qué contenidos culturales —familia, tribu, magia...— dependen de la situación inconexa (una situación de "alienación"), plural, atribuida a las culturas bárbaras y qué contenidos culturales —Estado, ciencia...— implican la cultura como "clase unitaria", o la contienen virtualmente.

Nuestro "esquema de transformación" instaura, por lo demás, nuevos procesos dialécticos recurrentes. El

advenimiento de la Civilización —de la Historia— es ahora un proceso progresivo cuya forma dialéctica es siempre la misma: la *conexivización* de relaciones inter-culturales, a partir de la propagación de relaciones generalmente no-simétricas (de dominación, de explotación) sobre las cuales pueden irse construyendo relaciones simétricas de más alto nivel material, y, con ellas, realizándose la *transitividad* de esa "identidad" que consideramos constitutiva de la sociedad humana.

En cualquier caso, las ideas que se ofrecen en este libro, no se presentan con la pretensión de que, quienes las lean, conduzcan en adelante sus pensamientos siguiendo su misma trayectoria. No influye más una masa lanzada violentamente sobre un cuerpo que camina en su misma dirección y sentido, que sobre otro que marchaba en dirección diferente, e incluso en sentido opuesto, pero a quien el choque le determina a tomar un nuevo rumbo.

I

META-ETNOLOGÍA Y FILOSOFÍA

Una ciencia positiva —como, sin duda, lo es la Etnología— lleva acoplada una "teoría de la ciencia". Las Introducciones a los tratados científicos suelen contener la exposición de las opiniones que el autor mantiene sobre su propia ciencia. Y, en ocasiones, estas consideraciones llegan a saturar íntegramente el volumen, que suele ser llamado "metodológico". [2]

Pero este adjetivo encierra una peligrosa ambigüedad. Si bien una parte de estas consideraciones metodológicas pertenece, aunque oblicuamente, al entramado específico de la ciencia en cuestión, o de algún grupo de ciencias afines —V. gr., en la Química, los capítulos consagrados a describir los tipos de matraces de que se dispone en el mercado; en las ciencias históricas, la exposición de los métodos de elaboración de fichas, según códigos internacionales, o el recuerdo de las técnicas generales filológicas o estadísticas— otra parte muy abundante desborda el entramado específico de cada ciencia particular y pertenece a un metalenguaje —o, si se prefiere comparar cada ciencia a una suerte de ordenador, a su *software*— en cuyo vocabulario deben figurar abundantes palabras del tecnicismo filosófico y, particularmente, del tecnicismo lógico

y epistemológico. Pongamos por caso: "grupo de transformaciones", "verdad", "matriz", "estructura reticular", "recurrencia", "extensión / intensión", etc. La Teoría general de las ciencias particulares incumbe a la Filosofía, en cuanto teoría del conocimiento científico y en cuanto Ontología, dado que, entre otras razones, la delimitación del objeto de una ciencia sólo puede llevarse a cabo mediante la coordinación con los objetos de otras ciencias, con las *categorías* explotadas por otras ciencias, de las cuales no corresponde tener noticia a cada ciencia particular, en cuanto tal.[3]

La Teoría de la Ciencia Etnológica, lo que podría llamarse "Meta-Etnología" o "Peri-Etnología"[4] está especialmente saturada de términos filosóficos, de *filosofemas.* Se comprende fácilmente, dadas las características de los términos con los cuales interfiere: "Cultura / Naturaleza", "Hombre / Mundo", "Mito / Razón", etc. No tiene nada de extraño el que los etnólogos cuando, aunque sea para cumplir el trámite introductorio a sus Tratados, exponen la estructura de su propio campo de estudio, se vean lanzados, aunque no lo deseen —creo poder denunciar una tendencia a silenciar, cuando se esboza ese género de "metaetnología" en que consiste la propia historia artesanal, el nombre de Hegel, aunque se cite profusamente a Darwin— a un curso torrencial de pensamientos filosóficos, muchas veces no controlados por la disciplina de la tradición filosófico-académica. ¿Por qué prescindir de esa función de *semáforo* —para utilizar la feliz expresión de Trías[5]— que corresponde a las Ideas filosóficas? Es un hecho que la mayor parte de los etnólogos, cuando se obstinan en desviar la mirada de semejantes Ideas, no consiguen formular la naturaleza del campo en el que, sin embargo, se mueven como en su propia casa y, lo que es

peor, se extravían considerando como de su competencia asuntos que deben ser incluidos evidentemente, o lo están de hecho, en otras categorías científicas —la Sociología, la Historia, la Psicología social— con notable enturbiamiento de los principios e inminente peligro de desatención a los cometidos, por otro lado apasionantes, que tienen asignados.[6]

Y esto ocurre incluso cuando las definiciones de la propia ciencia etnológica pretenden ser *efectivas* y no *intencionales.*[7] Una definición efectiva procura ajustarse a aquello en que la propia ciencia, considerada como un cuerpo doctrinal y metodológico "en marcha", consiste. Pero salvo que la *efectividad* de una definición se reduzca al propio índice enumerativo de los capítulos del Tratado —según el género de definición humorística que Eddington dio una vez de la Física: "Física es lo que se contiene en el *Handbuch der Physik*"— es evidente que no es nada sencillo determinar el *campo* que confiere homogeneidad gnoseológica a asuntos tan diversos como el sistema *Tonga* de cepos polinesios y el sistema *Nuer* de política descentralizada. Al proceder a la determinación de este campo, se corre el peligro de acogerse a formulaciones que no lo cubren por entero, que dejan fuera otros temas *efectivamente etnológicos.* El peligro inverso no es menos probable: fórmulas que cubren otras muchas categorías y que, por tanto, no son discriminativas de la Etnología —por ejemplo, cuando se propone la *Cultura* como objeto formal de la Etnología. Por último, un riesgo posible, más sutil y, al parecer, de menor gravedad práctica: cuando se acierta con una fórmula que, "efectivamente", cubre "todo y sólo" lo definido, pero de un modo oblicuo y no esencial.

En los dos primeros casos —definiciones del objeto de la Etnología demasiado estrechas o excesivamente amplias— es cuando las definiciones de Etnología propuestas son meramente *intencionales*, en el sentido peyorativo que esta palabra pueda albergar: utópico, desajustado a la *efectividad* posible, y no sólo real, de esta ciencia.

II

EJEMPLOS DE DEFINICIONES DE ETNOLOGÍA. ETNOLOGÍA Y "BARBARIE"

Tomemos, como referencias, dos conocidos manuales de Etnología: el de Dittmer (*Etnología general*, trad. esp. México, Fondo de Cultura Económica, 1960) y el de Marcel Mauss (*Manuel d'Ethnographie*, París, Payot, 1967) y un texto "canónico" de Lévi-Strauss: *Place de l'Anthropologie dans les sciences sociales* (en *Anthropologie structurale*, París, Plon 1958, págs. 377 a 418).

A) Dittmer abre su "Introducción" reconociendo que históricamente la Etnología —que es considerada, desde luego, como ciencia autónoma— comienza en virtud de la "capacidad de captar el *fenómeno extraño* de pueblos y culturas diferentes". Esta extrañeza es puesta en conexión con las necesidades prácticas de los comerciantes de la *Polis* antigua (helénica). El auge del capitalismo promueve el desarrollo del conocimiento etnológico. En una palabra: El conocimiento etnológico está estimulado históricamente por las necesidades perentorias del colonialismo: es un conocimiento *práctico*. Dittmer subraya, sin embargo, que uno de los fines de la Etnología es colaborar a la comprensión y al respeto de las "culturas extrañas".

Ahora bien: pese a estas puntualizaciones —que se refieren, de hecho, a los motores ocasionales que ponen en marcha las principales corrientes de interés por los temas etnológicos—, Dittmer llega por fin a proponer como *campo objetivo* de la Etnología misma —cualquiera que sea el motivo que estimuló a los investigadores a interesarse por ese campo— al "Hombre, como creador de cultura". La Etnología —tal parece ser el pensamiento de Dittmer— sería el estudio de la cultura *in statu nascens* y en este sentido, una ciencia cruce entre las ciencias de la Naturaleza y las ciencias del Espíritu. Pero como la creación de la cultura —sobreentendemos nosotros que piensa Dittmer—, de hecho, no tuvo lugar *in illo tempore*, sino que sigue teniendo lugar incesantemente, Dittmer se ve obligado a afirmar, por la fuerza de su definición, que la Etnología "también se interesa por la Historia".

Me parece evidente que esta definición de Dittmer es *intencional*, en el sentido peyorativo —utopismo— que encierra esa expresión. En el libro de Dittmer, para decirlo rápidamente, vemos ilustraciones tales como la del "dignatario abisinio con tridente y adorno frontal fálico", pero no vemos una imagen de Carlomagno, de Hitler o de Pío XII. Se dirá que esto carece de importancia; que Dittmer pudo haber ilustrado sus textos con las figuras de "dignatarios europeos con báculo y adornos frontales solares". Pero lo cierto es que, efectivamente, no lo ha hecho. Se trata de tomar en serio estas selecciones positivas, sospechando que, si ello es así, debe haber alguna razón y no, simplemente, una arbitrariedad personal. Del mismo modo que cuando visitamos un Museo Etnológico, se nos ofrecen a nuestra vista, como objetos *polarizadores*, carretas, cestas de esparto, postes totémicos —pero no locomotoras, volquetes o postes telegráficos de alta tensión,

que encontraremos, más bien, si hablamos de Museos, en las salas del Museo de Tecnología. Sin duda, el Director de un Museo Etnológico puede ordenar, ocasionalmente, la instalación de "series diacrónicas" de utensilios, desde un arco bosquimano con su carcaj repleto de flechas hasta una ametralladora con teleobjetivo. Pero, evidentemente, en estas series, la metralleta está puesta "entre comillas": es decir, cuando la vemos en esta serie, la contemplamos *reducida* a sus primeros términos y nos interesamos menos por sus mecanismos —ininteligibles para el visitante no *especialista*— que por su lugar en la serie. En cambio, el visitante cree poder entender siempre, tras una rápida explicación si llegara el caso, el "mecanismo" del "revólver" bechuana. Es un desafío. "Si no entiendo el mecanismo de la metralleta, sé que lo entiende mi amigo X, que es ingeniero de armamento, pero que estudió conmigo bachillerato, por cierto con notas menos brillantes que las mías. Pero no entender el mecanismo del "revólver" sería reconocerme por debajo de los bechuanas, lo que es evidentemente absurdo". Aparece aquí una distinción esencial entre dos niveles con los que tendremos que hacer a lo largo de todas estas páginas: el nivel de una cultura aún no especializada, o especializada muy levemente —el nivel de la cultura *bárbara*— y el nivel de la cultura altamente especializada, el nivel de la *civilización* que supone especialistas con verdaderos "secretos objetivos" profesionales —un libro de Algebra superior es mucho más *secreto* para el "hombre de la calle" de una gran ciudad de lo que podían serlo los papiros custodiados por los sacerdotes de Isis para el campesino del antiguo Egipto. Volvamos al Museo Tecnológico: supongamos que aquí se exhibe la misma serie diacrónica de armamentos que la que vimos en el Museo Etnológico. La ordenación será

la inversa: el arco y las flechas serán contemplados como "formas primitivas" de construir ingenios de lanzamiento de proyectiles. Las series de ambos Museos serían "escalarmente" equivalentes, pero "vectorialmente" distintas y aún opuestas. En el Museo Etnológico la metralleta significa, por ejemplo: "*somos* tan salvajes como los papúes". En el Museo Tecnológico el arco nos sugiere acaso: "Con semejante armamento difícilmente podían haber detenido estos "indígenas" a uno solo de nuestros tanques". En el Museo Etnológico, la metralleta es contemplada acaso con una mueca de horror. En el Museo Tecnológico, es muy posible que el arco y las flechas promuevan una benevolente sonrisa.

B) Mauss es mucho más expeditivo: "La science ethnographique a pour fin l'observation des sociétés, pour but la connaissance des faits sociaux". Si Dittmer se encontraba en su definición con la Historia, Mauss se mete de lleno —¿cómo podía dejar de escuchar la voz de sus manes?— en el campo de la Sociología. Es cierto que el propio Mauss nos advierte, desde el principio, que su libro toma, como campo de estudio, "las sociedades que pueblan las colonias francesas" (la primera edición apareció en 1947) y las "sociedades en un estado análogo de desarrollo". Pero esta restricción pasa por ser una acotación subjetiva —dictada por las propias limitaciones de material disponible para el autor— más bien que una acotación objetiva del campo etnológico. Si nos atenemos a la definición *intencional* que hemos citado, Mauss debe estar suponiendo la *efectividad* etnológica de otros estudios sobre las sociedades de la misma Francia metropolitana, sin que consten por ningún lado las fronteras de demarcación con la Sociología regional francesa.

C) Lévi-Strauss concede que la Etnología —y la Antropología— comienza preocupándose por las sociedades *salvajes* o *primitivas*. Pero esto es algo "que la historia ha querido". Añade: también otras ciencias comparten ese interés —como si quisiera descargar a la Etnología de esa responsabilidad en exclusiva—, y que, por otra parte "se asiste a un curioso fenómeno: que la Antropología se desarrolla a medida que las sociedades salvajes desaparecen" (*Anthropologie Structurale*, pág. 378).

III

LA "ILUSIÓN ETNOLÓGICA"

¿Es un azar que tanto Dittmer como Mauss o Lévi-Strauss, pongan de hecho, de algún modo, en conexión significativa el campo de la Etnología con las vidas "extrañas" a *nuestra* cultura, o (digámoslo con la intención de recuperar el sentido más fuerte y malsonante de una palabra que muchos etnólogos han querido conjurar) con la vida de la *barbarie*, y, al propio tiempo, sus definiciones operen la abstracción de los componentes de interés por los "salvajes" mismos?

La abstracción de estos componentes —casi diríamos el "exorcismo" de los mismos del ámbito de las definiciones intencionales— se consuma por la apelación a conceptos al parecer tan neutros como el de "Cultura" o "Sociedad humana". En efecto, estos conceptos incorporan tanto los componentes "coloniales", "bárbaros" o "salvajes" —según terminologías— como los componentes "civilizados". Y, como en "Los cuarenta ladrones", la criada anulaba la diferencia entre la casa de su amo y las restantes del vecindario, marcando cruces en todas ellas, así también, marcando todos los campos de estudio con el concepto de "Cultura" o de "Sociedad humana" se anulan sus diferencias más significativas, para nuestros propósitos. La

conexión originaria, entre la Etnología y la Barbarie, queda abolida. Y lo que es más importante: la abolición de esta conexión es además considerada por muchos investigadores como uno de los más importantes resultados del "propio punto de vista etnológico": "Salvaje es quien llama salvaje a otro".

Por ello, cuando se trata de explicar la propensión *efectiva* de la Etnología por la barbarie, se apelará a instancias suplementarias, dentro de la teoría *intencional* sobre el objeto de una Etnología en la cual esta propensión sería un "efecto secundario". ¿Por qué, si un antropólogo está interesado en el estudio de la Sociedad humana en general, suele recaer en la consideración de las sociedades ágrafas? Respuesta de Nadel: "Porque nos son menos conocidas". "The answer is simply that our own society is not the only one, and its phenomena not the same as those found, or apt to be found, in primitive society" (op. cit., pág. 2). La respuesta de Nadel es aparente, porque no contesta a lo que se pregunta: si aquellos objetos que nos interesa conocer —cualquiera que sea el motivo— constituyen un "campo gnoseológicamente cerrado", en el cual estén *objetivamente* contenidos los objetos de la barbarie.[8]

No es circunstancial el que tantos etnólogos se muestren, por un lado, atentos a la conexión entre Etnología y salvajismo y, por otro, ofrezcan, como resultado importante y aún fundamental de su propio oficio, precisamente la abolición de esa conexión, en cuanto exclusiva, al incorporarla a un sistema de conexiones más amplio ("Cultura", "Sociedad"). Más que resultado de un azar nos inclinamos aquí a ver los resultados de una dialéctica empujada por motivos que no creo muy difícil determinar.

Esta dialéctica, expuesta desde nuestros supuestos, podría esquematizarse de este modo:

a) El "punto de vista etnológico" es, originariamente, el punto de vista constituido por la consideración de las culturas en su estado de barbarie. No se trataría —como procuro demostrar— de un interés ocasional, que pueda situarse entre los motores psicológicos de la curiosidad inicial o permanente por la Etnología (Dittmer, Nadel) ni menos aún una gratuita —epistemológicamente hablando— y siempre obscura predilección por las culturas "lejanas y exóticas" (Lévi-Strauss), sino de una preferencia *esencial y constitutiva* del propio punto de vista etnológico, en cuanto capaz de recortar un campo objetivo epistemológicamente cerrado. Esto explica para nosotros, desde luego, el que sea "de trámite" la orientación que todo etnólogo manifiesta hacia las culturas salvajes.

b) Pero la ciencia etnológica, en tanto se familiariza con áreas culturales que, en un cierto sentido, resultan ser tan extrañas unas respecto de las otras como pueda serlo cualquiera de ellas con relación a la nuestra —a la que dio lugar a la propia ciencia etnológica—, se creería empujada a concluir que el concepto mismo de barbarie es preetnológico, es un concepto que pertenece a la clase de los conceptos *etnocéntricos.*

c) Por consiguiente, si la Etnología quiere ser una ciencia objetiva, neutral, y no meramente una codificación de los patrones valorativos de los cuales una cultura concreta —entre, pongamos, las 620 registradas—, aunque no sea la "nuestra" (la del etnólogo), dispone para enjuiciar a las demás (etnocentrismo), será preciso que anule el concepto de salvajismo o de barbarie, a efectos epistemológicos, y se aplique imparcialmente al estudio objetivo de las culturas en cuanto tales, en su estructura, en sus rela-

ciones, etc. De este modo, la Etnología opera una suerte de interiorización de la barbarie, al coordinarla a un mismo nivel con la civilización dentro de una misma esfera epistemológica en la cual la barbarie deja de ser extraña (carecen de importancia los sentimientos privados de extrañeza que el etnólogo pueda experimentar ante una determinada provincia de su propio campo).

Evidentemente, este proceso se manifestará como una dialéctica progresiva y liberadora a quien lo recorre tomando como punto de partida lo que estimará como simple *apariencia* psicológica o histórica ("los griegos fundaron la Etnología al interesarse científicamente por los *bárbaros*"). Por este motivo, en la medida en que el punto de partida (la fase *a*)) sea *apariencia* y no verdad, el punto de llegada (la fase *c*)) no constituirá la destrucción dialéctica de una verdad, sino la aclaración de un simple proceso psíquico o histórico.

Ahora bien: para quien sostenga —como aquí se intenta— que el punto de partida del interés etnológico no es fenoménico o accidental, sino *esencial*, la conclusión a la que se pretende llegar tendrá la forma de una dialéctica regresiva, porque será la conclusión (la fase *c*)) la que nos arroje efectivamente a una apariencia, a un error. Y es muy improbable que la *construcción* de una apariencia, de un error, sea debida simplemente a un mecanismo de equivocaciones "mentales". Con toda probabilidad, la construcción renovada de un error está impulsada por intereses más profundos que tienden a la adhesión hacia la conclusión construida porque, en realidad, la dan por supuesta.

La clave de esta "dialéctica de la apariencia", recorrida por el etnólogo cuando recae en la "ilusión etnológica", me parece que puede formularse sencillamente como un

proceso de *identificación con lo extraño* que tiene como efecto —y como causa: es un proceso de realimentación— el "extrañamiento" —la alienación— de las formas más características de la "sociedad civilizada". La "dialéctica de la apariencia" es, antes que nada, un proceso de *inversión* del extrañamiento en virtud de la cual la *extrañeza* originaria ante los pueblos bárbaros, que constituyó en el principio la mirada etnológica, se torna en extrañeza ante la propia civilización, la que inventó —si creemos a Foucault— el concepto de "Hombre". La Etnología aprende así a mirar a los hombres como salvajes (la célebre fórmula de Lévi-Strauss: "mirar a los hombres como hormigas", es de todo punto errónea, cuando se aplica a la Etnología; cuando "miramos a los hombres como hormigas" alcanzamos el nivel de la sociología animal, o de la Etología general, que son ciencias naturales y no culturales), y puede afirmarse que la propensión de ver a los salvajes como hombres, la "Antropología", está movida por la propensión de ver a los "hombres" como salvajes. La "identificación" con las culturas "exóticas" es algo más que un proceso psicológico de "asimilación intelectual", de "empatía", como sugiere Nadel (op. cit., pág. 17). Implica un mecanismo de desolidarización con nuestra propia cultura, la crítica radical a la cultura que nos envuelve. Una de las formas más frecuentes de cristalizar la "ilusión etnológica", cuando se opera con el concepto de "cultura" como concepto clase en cuya extensión se cuentan las 620 "culturas" niveladas, es la construcción de la tesis según la cual el etnólogo puede y debe desprenderse de la adhesión a la propia cultura para elevarse al éter purísimo en el cual todas las culturas pueden ser "neutralmente" y "fríamente" analizadas. Pero la "frialdad" de ese afecto no es otra cosa sino el "calor" de un odio.

La "ilusión etnológica" se lleva a cabo, o bien negativamente —por la identificación intencional con las culturas concebidas como exteriores a la nuestra— o bien positivamente, por una suerte de interiorización de esas formas lejanas y primitivas en el seno de nuestra misma civilización, de tal suerte que sean las propias formaciones bárbaras las que, de algún modo, logren ser identificadas en nuestro propio campo: no será ya preciso ni siquiera salir de Francia para disponerse al descubrimiento del "buen salvaje". Este se nos presentará, acaso no en el estado solitario de Robinson, pero sí en el estado de convivencia con una pequeña comunidad, que puede ser la aldea donde se pasa el fin de semana o el *camping*.

La forma que hemos llamado *negativa* de la dialéctica de la apariencia etnológica, se verifica fácilmente en la biografía de "antropólogos" tan eminentes, por otra parte, como Malinowsky. La forma *positiva* de esta dialéctica puede servir para entender algo de lo que les ocurre a "antropólogos" como Lévi-Strauss o J. Poirier. Pero, en todos los casos, lo que parece claro es que la puesta en marcha del proceso es la crítica de la sociedad civilizada como sociedad —para decirlo con palabras de Lévi-Strauss— "inauténtica".

IV

CRÍTICA DE LA "ILUSIÓN ETNOLÓGICA"

¿Y POR QUÉ CONSIDERAMOS COMO UNA *apariencia* el proyecto (intencional) de una ciencia etnológica objetiva, situada en un punto de vista "neutral", "por encima" de cualquier partidismo cultural, en un punto de vista "no etnocéntrico"?

Simplemente porque creemos que semejante neutralidad es totalmente utópica y, por decirlo así, pre-cartesiana: opera con la hipótesis de que podemos conocer al margen del *cogito*, es decir —si argumentamos con el concepto de una clase de 620 culturas— al margen de la evidencia de que nuestros propios pensamientos están ya dados en una de esas 620 culturas, de que la ciencia etnológica es ella misma un producto cultural y, por consiguiente, que el etnólogo sólo puede conocer científicamente desde unos patrones culturales que no pueden llegar a "deducirlo a él mismo" (como, según Hegel, trataba Krug de deducir su propia pluma de escribir) puesto que "él mismo", y todo lo que él implica, está ya dado en el principio del proceso de conocimiento científico (*dialelo antropológico*).

Un modo menos abstracto de exponer lo anterior es hablar de *Museos etnológicos*, en lugar de hablar de *Cien-*

cia etnológica. A fin de cuentas, un Museo es a la Ciencia etnológica lo que un Laboratorio a la Ciencia natural: parte intrínseca de la ciencia misma. Podemos explicar así, y muy fácilmente, un argumento que recorre pasos muy semejantes a los que recorrió Gödel en su famoso teorema, y que limita las pretensiones reductoras de la Idea de "Cultura" del mismo modo que el teorema de Gödel limitó las pretensiones reductoras de la Idea de Forma. Un Museo etnológico es una construcción —de ladrillos, de maderas— analizable, en principio, según las categorías de encuesta con las cuales el etnólogo acostumbra a proceder en el análisis de cualquier vivienda; es un objeto muy afín a esos "objetos" culturales que llamamos habitaciones, templos o graneros, que el etnólogo estudia en las diferentes culturas. Pero el Museo es un "templo" en el que se custodian objetos intocables —tabuados, por tanto— procedentes de otras culturas, pero "puestos entre comillas", pese a que conserven la "textura, forma e incluso el olor" que nos liga, a su través, con los pueblos lejanos (Lévi-Strauss, *A. S.*, pág. 412). Pero el Museo es una cosa que no puede, salvo por broma, citarse a sí misma, porque en este caso debería contener su propia maqueta y a nosotros en ella, y así *ad infinitum.* Luego existe por lo menos un "objeto cultural" que no puede contenerse en ningún Museo: el Museo mismo; hay por lo menos un producto cultural que no pertenece al campo de la Etnología: la propia Etnología.

Un Museo "viviente" —con nativos auténticos—, un Museo de Hazelius, "al aire libre", llevado al límite, deja de serlo para convertirse en una *reserva,* como la del *Mundo feliz* de Huxley, más próxima al concepto de parque zoológico. Cuando se dice que los Shilluk o los Dinka, del Alto Nilo, se mantenían "fosilizados" hasta hace muy

poco en el estadio anterior a la instauración de la divina monarquía de Menes y que "en ellos tenemos un Museo viviente que suplementa y vivifica a las vitrinas de prehistoria de nuestras colecciones" (Gordon Childe), se está negando precisamente el concepto de "Museo" —que juega aquí tan sólo como una metáfora— por la sencilla razón de que los colonizadores, o sus médicos o misioneros, incluso saltando por encima de esa "vocación" verdaderamente "museológica" que caracterizó en gran medida el estilo del colonialismo británico (en tanto tendía a reducir a los pueblos colonizados, "respetuosamente", a la condición de Museos vivientes), llevan consigo siempre la tendencia a *contagiar* a los indígenas con sus costumbres, es decir, a "destruir el Museo". La Etnología no puede tratar con el "presente" histórico (ver más adelante), porque en este presente las figuras del *Museo viviente*, llegan a tener, más o menos lentamente, relaciones simétricas con los visitantes, relaciones prácticas, capaces de poner en peligro la vida de los visitantes mismos.

¿Cómo sería posible liberarnos, en resolución, de todo *etnocentrismo* para alcanzar el punto de vista de la más pura neutralidad? Debemos tener en cuenta que semejante liberación de la perspectiva de "nuestra cultura" supondría la liberación de toda cultura, que nos depararía la perspectiva neutral, la perspectiva absoluta. Pero esta perspectiva absoluta —llamémosla la perspectiva *cero*, la que no se sitúa "en ninguna parte", o, lo que es igual, la que se sitúa en una olímpica "quinta dimensión"— es un concepto metafísico, si se toma en su sentido positivo: para decirlo con Leibniz, es "el punto de vista de Dios". Dios contempla desde las alturas, sobre la faz de la Tierra, a los hombres que se agitan encapsulados en las propias formas culturales que han construido: el etnólogo que

conceptúa metafísicamente su propia ciencia es, en rigor, una variante de quien se cree situado en la perspectiva divina —el *gnosticismo*— o bien, más modestamente, de quien se cree liberado de toda perspectiva cultural concreta —es decir, el *nihilismo*, el *escepticismo*. Que es, por cierto, un "patrón cultural", o, si se quiere, una institución, un algoritmo mucho más característico del "área de difusión helénica" que de la de los *winnebago* o de los *amazulus* adoradores "con reservas" de *Unkulunkulu*, de quienes habló hace años Paul Radin.

Lo que muchos etnólogos llegan a considerar como la peculiar *sabiduría* de su "perspectiva etnológica" —una sabiduría reductora, que oponen a la de los demás científicos y a la de los filósofos— es, sin embargo, una sabiduría *transcendental* (no científico-categorial) y, por ello, puede ser ofrecida como alternativa al "etnocentrismo" filosófico. Pero, desde supuestos materialistas, semejante sabiduría es, más que transcendental, el *límite* de toda transcendentalidad: es la sabiduría teológica (gnosticismo) o la sabiduría escéptica (el nihilismo) bajo la forma aséptica y "científica" de un neutralismo nivelador. Tanto la una como la otra son sabidurías de cuño filosófico "helénico", aunque en su posición límite, aquélla en la que la propia sabiduría se destruye. El *gnosticismo* es el límite metafísico de la sabiduría filosófica. El escepticismo es su límite negativo, crítico. Ambas destruyen la Filosofía a partir de ella misma. La primera, porque cree "saberlo todo"; la segunda, porque dice, de acuerdo con su "algoritmo", no saber nada. Pero la Filosofía —en cuyo seno se configuró precisamente el "argumento etnológico": basta recordar a Jenófanes, que sabía que los etíopes representarían a sus dioses en negro— se recupera con la negación de aquellos límites, con lo que Marx llamaba la

"crítica de la crítica crítica", porque, efectivamente, aunque hay muchas cosas en el mundo que no caben en mi filosofía, también es verdad que si todo principiante es un escéptico, todo escéptico es un principiante.

V

EL CONCEPTO DE "ETNOCENTRISMO" Y SUS LÍMITES COMO CONCEPTO CRÍTICO

Aunque rechazamos de hecho este género de "meta-etnología" en virtud de la cual la Etnología debería transformarse en una perspectiva transcendental, no rechazamos la especificidad gnoseológica de la Etnología como ciencia. Por el contrario, lo que buscamos es determinar la contextura categorial de esta ciencia particular. Simplemente, nos inclinamos a interpretar el tipo de definiciones meta-etnológicas que hemos considerado como intencionales-utópicas, y lo que buscamos es liberar a los propios etnólogos, mediante la crítica filosófica, de formulaciones aparentes de su propia tarea.

Lo que buscamos, en resolución —si queremos asignar a la Etnología un *campo categorial* ajustado a su contenido efectivo— es determinar una perspectiva no transcendental, un *objeto formal* muy delimitado, sin perjuicio de su generalidad, y capaz de dar razón del extraordinario vigor crítico que a la crítica etnológica le ha reconocido desde siempre la Filosofía. Sería absurdo pensar siquiera que este objeto formal que queremos atribuir a la Etnología, si verdaderamente le es constitutivo, no haya sido ya conocido por los etnólogos. La realidad es lo contrario. Jamás han faltado etnólogos que han señalado en la misma



dirección hacia la cual nosotros apuntamos aquí. Pero tampoco es menos cierto que el mecanismo de la "ilusión etnológica" está siempre dispuesto, y en nuestros días, con el auge de la llamada "Antropología" o "Teoría general de la Cultura", funcionando a toda máquina. Por este motivo, aunque nuestro resultado no va ser el descubrimiento de algún objeto inaudito, como campo de elección de la Etnología, sí va a exigir una reorganización original, *usque ad fundamenta*, de todo el material en litigio; porque los *idola theatri* generados por tan ilustres etnólogos, víctimas de la "ilusión etnológica", han confundido y enredado de tal manera la verdad y el error, que volver a desprenderlos equivale —para continuar la imagen cartesiana— a tallar de nuevo la cabeza de una Minerva a partir del bloque calizo que fraguó a su alrededor, envolviéndola por entero. En todo caso, no tratamos tanto de alcanzar la determinación del objeto de la Etnología, cuanto de descubrir las funciones críticas de esta asignación y los efectos que tiene la desconsideración de la misma.

Pero este "objeto categorial" de la Etnología es necesariamente un producto cultural y, más precisamente, un "producto" de la cultura civilizada. ¿Cómo escapar al argumento del *etnocentrismo*?

En el párrafo anterior he desarrollado argumentos contra las pretensiones críticas del concepto de *etnocentrismo* desde una estrategia *ad hominem*. Pero dada la amplia difusión que el concepto de *etnocentrismo* ha alcanzado, en cuanto concepto filosófico transcendental —en el marco de posiciones relativistas— me parece indispensable proceder al análisis del concepto en su propia estructura lógica. El concepto de *etnocentrismo* es uno de los conceptos centrales, en el plano categorial, de la ciencia etnológica, en cuanto instrumento crítico.

El concepto mismo de etnocentrismo puede ser dialécticamente reducido a sus justas proporciones —recortando sus pretensiones de Idea crítica total— reconociendo la posibilidad de ciertos productos culturales cuya esencia "etnocéntrica" consistiera, precisamente, en dejarlo de ser. Tales productos culturales son las "verdades científicas". La crítica a la "crítica etnocentrista" se basa en realidad en la circunstancia de que la nivelación de todas las culturas —en aras de la objetividad y neutralidad epistemológicas—, es precisamente una posibilidad (límite) de nuestra "cultura", en cuanto cultura lógico-universal. Pero esta posibilidad es abstracta y, una vez utilizada, debe ser rectificada. La nivelación de las culturas origina un verdadero concepto genérico precisamente cuando las culturas se asumen a su nivel genérico, a saber, el nivel de la barbarie (ver más adelante). Pero este nivel se alcanza al precio de la abstracción de las relaciones realmente *asimétricas* que se establecen entre las culturas cuando algunas van entrando en un curso histórico. Al tomar cada "cultura" como simple elemento de una clase porfiriana, distributiva, el concepto de "Cultura", logramos, sin duda, elevarnos a una perspectiva real, pero a costa de dejar fuera del cuadro la ordenación misma de las culturas, basada sobre relaciones asimétricas que en un concepto clase deben ser abstraídas, pero que no por ello son menos reales. El concepto de "asimetría" entre las culturas cubre muchas relaciones. Me limitaré a sugerir las más directamente emparentadas con el concepto de "etnocentrismo". El etnocentrismo, como concepto crítico absoluto, se construye, en rigor, sobre la abstracción de la asimetría característica de ciertas relaciones entre las culturas, elevándose a un plano en el cual estas relaciones aparezcan como simétricas. La construcción de una relación

simétrica a partir de relaciones asimétricas, da como resultado un concepto más abstracto y "genérico", y, en consecuencia, empobrecido, cuando no contiene la indicación de la recuperación operativa de las relaciones asimétricas originarias: a partir de las relaciones asimétricas "marido" o "esposa", construimos la relación simétrica de "cónyuge", más "genérica". En el concepto de "cónyuge" la misma relación hay entre el marido y la mujer (o mujeres) que entre la mujer y el marido (o maridos). En el concepto de "cultura", la misma relación media entre los *dogon* y los *franceses* que entre los *franceses* y los *dogon*. Esta simetría —esta nivelación de las relaciones recíprocas, necesaria para la construcción de un concepto porfiriano— constituye la forma misma de la sabiduría "humanística" dada en pensamientos como el siguiente: "El alma de los dogon es tan misteriosa —o tan incomprensible— para los franceses como el alma de los franceses pueda serlo para un dogon; incluso lo es más". Yo aquí no digo que ello no sea así. Argumento sólo en función del marco en el que se mueve la propia conducta etnológica, en cuanto conducta científica. Entonces creo que debe decirse que la asimetría entre las *culturas* es esencial. El dogon no puede comprender mientras no estudie Física el mecanismo de un helicóptero que sobrevuela su poblado; pero el etnólogo que viaja acaso en el helicóptero, se prepara para entender los mecanismos de cualquier artefacto dogon y, en el momento en que no lo consiga, fracasa como etnólogo: la extrañeza ante los objetos de otra cultura, disminuye a medida que el conocimiento progresa, observa Nadel (op. cit., pág. 5). Y la comprensión por el etnólogo de los pueblos primitivos, no supone la "identificación simétrica" con ellos. Si Malinowsky se hubiera *identificado* con los trobriandeses de esta manera,

o Morgan con los senekas, no hubieran escrito sus respectivas obras.

La verdadera razón por la cual la "nivelación" de las "620 culturas" —independientemente que una de ellas, la "occidental", sea considerada como una de tantas o, por el contrario, sea interpretada como la cultura superior— no constituye una base suficiente para erigir el *etnologismo* como instancia crítica radical, que aplica "transcendentalmente" el argumento —categorialmente válido— del "etnocentrismo", no es otra sino el carácter lógico-formal de cada uno de los elementos de esa clase distributiva constituida por el concepto de "Cultura". No por estar geográfica· y aun históricamente aisladas unas de otras, las "culturas" son menos abstractas, menos *fenoménicas*. Al interpretarlas como *unidades*, a efectos del "argumento etnocéntrico", se las *sustantifica* —se las piensa por medio del esquema de sustancia metafísica. Y, si esto es así, el argumento etnocéntrico resulta estar inspirado en una hipóstasis metafísica del concepto de cultura. Y esto ocurre incluso cuando se concede —como concede Lévi-Strauss, consumando la "crítica de la crítica" del argumento etnocéntrico desde la Etnología— que la "cultura occidental" no es una cultura entre otras, sino la cultura superior, no ya porque las demás culturas le otorguen espontáneamente esta dignidad, sino porque acaso la "superior energía" de la cultura occidental le ha permitido "forcer le consentement" (*Race et Histoire*, ed. Gonthier, pág. 54). Pero no se trata tanto de discutir si una cultura es o no es superior a otras, si es mejor o peor que las otras, o que carezca de sentido la discusión desde la hipótesis relativista de la nivelación de las 620 culturas. Lo que desde el punto de vista del análisis lógico filosófico quiero poner en duda no es tanto la equivalencia de las culturas, o la eventual

superioridad de alguna sobre las demás, sino la realidad misma de esas culturas en cuanto unidades de atribución de este tipo de relaciones, en cuanto unidades configuradas en un plano superior al plano *fenoménico*. La crítica al concepto metafísico de etnocentrismo consiste esencialmente en la negación de la posibilidad de la nivelación de las "620 culturas" —incluida aquélla desde la que se ejecuta la nivelación— es decir, la negación del concepto de Cultura como concepto clase y la sustitución de ese concepto, o, al menos, de una gran parte de su extensión lógica, por el concepto de un *individuo*, de un "universal concreto", históricamente desarrollado.[9]

El análisis de la estructura lógica del concepto de "Cultura" en su uso efectivo, arroja como resultado que las "620 culturas" no constituyen la extensión de un concepto porfiriano —cuya *intensión* constase de 10.000 rasgos o pautas, y que distributivamente pudiesen considerarse participados por los elementos de la clase (aun agregando el concepto de "participaciones defectivas", que es la forma lógica constitutiva de conceptos tales como el de "culturas atécnicas").

Más bien será preciso recurrir a un tipo de estructura lógica no porfiriana ni distributiva, la estructura matricial de los "géneros combinatorios atributivos", si queremos formular más adecuadamente las relaciones reales entre esos momentos de la cultura que el etnologismo organiza por medio de los conceptos de *intensión* y *extensión* porfirianos. (Por supuesto tampoco se trata aquí de negar la validez de los conceptos porfirianos en el campo de la cultura, sino de determinar los límites de esa validez. Estos límites —tal es la tesis que defiendo— coinciden con la Idea de barbarie).

Si pensamos la Idea de Cultura por medio de la estructura matricial de los "géneros combinatorios", las "culturas" (I, II, III..., DCXX) figurarán como cabeceras de filas de una matriz, cuyas cabeceras de columna fueran los rasgos culturales (1, 2, 3, 4, 5... 10.000). Si esta matriz la leemos "por filas" —o por conjuntos de filas— obtenemos las "áreas culturales" o las "culturas"; si la leemos por columnas, obtenemos un rasgo, o conjunto de rasgos (una "estructura", v. gr., la familia monógama, o la oración).

Desde un punto de vista "porfiriano", si tomamos la cabecera de una fila como "intensión", la "extensión" de cada cultura correspondería al conjunto de los 10.000 rasgos que desarrollan el "genio" de cada cultura (tal es la forma lógica del concepto de "Paideuma" de Frobenius, o de "Cultura" de Spengler). Si tomamos como intensión la cabecera de una columna (una pauta, o un conjunto de pautas culturales) su "extensión" serán, en principio, las 620 filas (tal es la forma lógica en la cual se mueven quienes, como Lévi-Strauss, hablan de los "grupos de transformaciones" de un conjunto de rasgos en "diversas" culturas). [10] La "vía Frobenius" acaso está hoy más desusada que la "vía Lévi-Strauss", porque (para decirlo en términos lógicos) se sabe que los rasgos no son "distributivos", no participan independientemente el uno del otro el "genio de la cultura". Pero ¿acaso la "vía Lévi-Strauss no está también afectada de análogas limitaciones? Tampoco las culturas (I a DCXX) participan "distributivamente" los rasgos culturales abstractos, para lo cual estas culturas debieran concebirse como "discretas". Esto es lo que se le acusó al "evolucionismo etnológico". Pero la matriz propuesta manifiesta que muchos de quienes hablan de Morgan como "perro muerto", se mueven en el mismo esquema lógico que le reprochan, aunque no sea elaborado

en términos "diacrónicos" (los "estadios" recorridos independientemente por cada cultura) sino "sincrónicos". La negación del "evolucionismo" no garantiza la liberación de los esquemas lógicos contra los cuales luchan los "difusionistas" —podría citarse el caso de Graebner—. La estructura propuesta permite llegar muy cómodamente al "fondo lógico" en el que tienen lugar muchas veces los debates entre los etnólogos. Para citar una oposición ya clásica, la de Malinowsky-Frazer: lo que Malinowsky reprochaba a Frazer era su propensión a leer la matriz "por columnas" (v. gr., la "magia simpática" a través de tan diversas situaciones culturales). Es un reproche análogo el que muchos dirigen a los "procedimientos" de etnólogos tipo Mircea Eliade. Pero el "funcionalismo" de Malinowsky es la lectura "por filas" de la matriz, con el riesgo de elevar al rango de unidad significativa lo que, en muchos casos, solamente es una unidad fenoménico-empírica (véase *infra*, § XII).

En conclusión: cuando se habla de una "cultura" como si fuese una unidad del tipo que corresponde a los elementos de una clase "cultura", en contextos tales como el de la discusión sobre el "relativismo cultural", se incurre en el gravísimo error de sustantificar algo que no es sustancia. Decir que la "cultura occidental" es, o no es superior a otras, es plantear la cuestión comenzando por poner línea continua en la filas de la matriz, y línea punteada en las columnas; operación tan discutible como la inversa. ¿Hasta qué punto se está autorizado para considerar conceptos tales como el de "cultura occidental" como conceptos coordinables con alguna de las filas de la matriz de referencia? ¿Por qué no considerar el concepto de "cultura occidental" como un concepto *fenoménico*, un concepto "del entendimiento" y no de la

"razón"? El *concepto racional* que aparece inspirando esta "apariencia" que es la "cultura occidental", en cuanto "cultura universal" ¿no debe de ser coordinado precisamente con la Matriz misma en su conjunto, más que con alguna de sus filas o con alguna de sus columnas? Si la llamada "cultura occidental" es superior, pongamos, a la cultura babilónica —y, más en concreto, puesto que la "cultura universal" en cuanto Idea matricial realizada *históricamente*, como un individuo concreto, si la "cultura helénica" resultó ser más potente que la "cultura babilónica"— ¿no es sencillamente debido a que la ha *asimilado* —o en la medida en que la haya asimilado? No basta siquiera decir que "la cultura griega no estuvo aislada", sino que recibió la influencia de las culturas circundantes— "influencias que cada vez son mejor conocidas". Porque de este modo, se sigue prisionero de la hipóstasis de las filas, si bien compensada por el concepto de las "influencias". Se opera entonces confundiendo planos diferentes, por ejemplo, el plano de las unidades geográficas (más próximo a las "filas" de la matriz) y el plano verdaderamente matricial de la intersección de filas y columnas, correspondientes, en la realidad, a un *individuo* que se desarrolla en un espacio de cuatro dimensiones. Más exacto sería decir que la *cultura griega es* el conjunto de esas influencias —la astronomía babilónica, el alfabeto fenicio...— en cuanto combinadas con otros rasgos de las columnas según el modo de lo que llamamos una cultura "universal".

En resolución, la "nivelación de las culturas" —operación en cierto modo constitutiva de la propia categoricidad etnológica— no significará tanto una nivelación de las culturas en cuanto tales, sino en cuanto culturas diferentes de la *nuestra* —a saber: aquélla en la que subsiste

la propia racionalidad científica, y, por tanto, la Etnología como ciencia. La "nivelación" de culturas se producirá a propósito de ciertos componentes genéricos de las culturas — componentes genéricos que han dado lugar a realidades culturales, a saber, las culturas bárbaras. Pero *nosotros* —los "civilizados", que hacemos ciencia, y ciencia etnológica— nos constituimos sobre la barbarie, mediante la negación de su estado genérico, es decir, mediante el "alejamiento" de su estado genérico. De este modo, la característica de "lejanía" y "extrañeza" atribuidas ordinariamente al material etnológico, dejan de ser impresiones subjetivas e irrelevantes, para comenzar a ser propiedades de objetiva significación epistemológica. (Véase *infra*, § X).

VI

DISCUSIÓN DE UNA DEFINICIÓN *CATEGORIAL* DE ETNOLOGÍA

EL "PUNTO DE VISTA ETNOLÓGICO" no se constituye por la luz reflejada desde una "perspectiva transcendental" —la Idea de "Cultura" o la Idea de "Hombre"— sino precisamente por la luz reflejada desde una perspectiva *categorial-crítica.* ¿Cuál es ésta?

Me permito encarecer la importancia de este planteamiento, cualquiera que sea la solución que se adopte: el de la necesidad de asignar a la Etnología una perspectiva categorial, si verdaderamente la Etnología es una ciencia positiva, y la negación de que las Ideas de "Cultura", o de "Hombre" sean *categorías* susceptibles de erigirse en objetos formales de ciencias positivas.

Pero una cosa es convenir en este modo de plantear el problema de la definición de la Etnología, y otra cosa bien distinta es estar de acuerdo con la *categoría* concreta que debe serle asignada. En cualquier caso, las discusiones en torno a la adecuación de las diversas categorías que puedan serle propuestas, ya se moverían en otro terreno y estarían al resguardo de las paradojas inherentes a las definiciones de una ciencia positiva por asignación de campos de estudio transcendentales. Más aún: hay propuestas que, consideradas en abstracto, pueden parecer simples

despropósitos, pero que evaluadas como alternativas que deben ser ensayadas dentro de una voluntad de definición categorial de la Etnología, cobran inesperadamente el mayor interés. Se podrá estar de acuerdo o no con estas propuestas, pero ahora el acuerdo o el desacuerdo se fundará más bien, por decirlo así, en el análisis de cuestiones de hecho —el *factum* mismo de una ciencia— y no en cuestiones de derecho —la posibilidad o imposibilidad del proyecto mismo de erigir una ciencia positiva en una perspectiva crítico-transcendental.

En este contexto, deseo subrayar el interés de la reciente definición de Etnología propuesta por Jean Poirier, llevando al límite ciertas ideas de Lévi-Strauss, anudadas con opiniones suyas de años anteriores, y que consta en su escrito *Le Programme de l'Ethnologie*, incluido en el primer tomo de la *Ethnologie générale* por él dirigida.[11] Tanto más sutil resulta la propuesta "categorial" de Poirier si se concede que este etnólogo ha caído en las garras de lo que llamábamos la "ilusión etnológica". La sutileza de la posición de Poirier la formularíamos precisamente por el intento de ofrecer un concepto "categorial" de Etnología destinado a defender una perspectiva en rigor "transcendental", en cuanto que está conectada con los mecanismos de identificación constitutivos de la conciencia lógica (véase el § VIII de este trabajo).

Se diría que Poirier ha comprendido la necesidad de que desviemos la atención de las Ideas de "Cultura" o de "Hombre" si queremos determinar efectivamente el contenido de la Etnología como ciencia, en sí misma, y en su diferenciación con la Sociología. Constata obviamente la predilección que la Etnología ha tenido y tiene por las "sociedades primitivas": ésta sería su perspectiva diferencial. Pero Poirier ve acaso con ello recortarse "los

derechos" de la Etnología sobre las sociedades actuales, si se toma la expresión "sociedades primitivas" en su sentido directo. Poirier no quiere que la Etnología sea una "Arqueología social" (pág. 532). La solución es obvia: la Etnología no se preocupará tanto de "los primitivos", cuanto de la *primitividad* (pág. 529). Y ¿qué es la *primitividad*? Pensamos de inmediato en términos "evolucionistas", como los de la *Ancient Society* de Morgan. Pero nos confundimos. Poirier construye su concepto de *primitividad* al margen de prejuicios evolucionistas o historicistas, desde los cuales tendría sentido, por ejemplo, hablar de "residuos primitivos en la sociedad industrial avanzada". En realidad, aunque Poirier no cite siquiera el nombre de Tönnies —tampoco aparece citado en ninguna otra parte del abundante Manual— el concepto de *primitividad* sigue muy de cerca al concepto de *Gemeinschaft* ("Comunidad") en cuanto opuesto a *Gesellschaft* (la "Colectividad" de Poirier). [12] Sin duda, la distinción le viene a Poirier a través de Lévi-Strauss y de Durkheim ("sociedades orgánicas"/"sociedades mecánicas"). [13] Pero basta cotejar las tablas de rasgos diferenciales entre Comunidades y Colectividades que ofrece Poirier y las de Tönnies. Ahora bien: la peculiaridad de Poirier es insistir —en la línea de Lévi-Strauss— en la coordinación biunívoca entre "Primitividad" y "Comunidad", a efectos de determinar el objeto de la Etnología.

Una "comunidad" es una sociedad "auténtica", de volumen pequeño, en cuyo ámbito la comunicación es directa —mantiene la "oralidad"— y cuyos patrones de conducta tienden a reiterarse (lo que habría que poner en conexión con el "conservatismo" de los "pueblos primitivos"). Pero las comunidades se producen también en el seno de la sociedad "mecánica", "inauténtica". Por eso,

como Lévi-Strauss había sostenido, es posible hacer la etnología de las vecindades, o de los "villages urbains", "donde todo el mundo se conoce".

Porque —para decirlo de una vez— la Etnología debería entenderse como consagrada a la investigación de las *comunidades* —de la primitividad— a diferencia de la Sociología, que se definiría por su consagración a las "Colectividades". Esto explicaría, por ejemplo, la poca familiaridad que a la Etnología le cabe metodológicamente con los procedimientos estadísticos que son, sin embargo, el instrumento principal de la Sociología. Las comunidades, en efecto, son conjuntos sociales compuestos de muy pocas personas (según Gordon Childe, el tamaño medio de una aldea neolítica podría evaluarse en 16 a 30 chozas), mientras que las "colectividades" pueden contar con millones de individuos, es decir, pueden desempeñar el papel de "colectivos" estadísticos.

Pero, a pesar de que la propuesta de Poirier es *categorial*, me parece que descansa en un fundamento "místico", a saber, el concepto de una comunicación, por así decir, "telepática" entre los individuos de la comunidad o, para decirlo con sus propias palabras, "sin intermediario del objeto" (pág. 537). Es muy posible que Poirier rechace los procedimientos de la telepatía; pero lo que quiero decir es que ese rechazo no está recogido en su concepto, sino, por el contrario, incluido como una posibilidad lógica.

En cualquier caso, si la propuesta de Poirier me parece inaceptable en este contexto, no es tanto por los fundamentos mal analizados en los que pueda descansar, sino por no ser pertinente. No es *adecuada* para definir el campo de la Etnología —es decir, no es "efectiva"— y es *incapaz* de recoger la virtualidad crítica inherente a la

perspectiva etnológica, salvo que se haga consistir esa virtualidad crítica en el programa de descubrimientos de la "inautenticidad" —tan metafísica— inherente a las "colectividades":

1.° No es *adecuada*. Ciertamente, el concepto de comunidad cubre gran parte de las sociedades primitivas. Pero ni toda "sociedad primitiva", aunque sea comunitaria, pertenece al campo de la Etnología, ni toda comunidad es *primitiva* (salvo un gratuito giro en el uso de la palabra en cuestión). Las bandas de homínidos del alto paleolítico, deberían ser clasificadas como *comunidades*, en el sentido de Poirier; pero su estudio corresponde a los arqueólogos y prehistoriadores, no a los etnólogos. Las comunidades constituidas en la sociedad industrial —la tripulación de un transatlántico, o un club científico— son estudiadas por la Sociología (Microsociología o Psicología social). Sin duda, un etnólogo puede interesarse por estas comunidades, pero también puede interesarse por un hormiguero y, desde luego, por el sistema solar. De estas excursiones, podrá obtener sugerencias abundantes; pero estas sugerencias serán etnológicas cuando se traduzcan en conceptos sobre sociedades bárbaras, no sobre sociedades animales o sobre conjuntos planetarios — en cuyo caso el etnólogo sería bien venido como zoólogo o como astrónomo.

2.° No es *crítica*, porque el concepto de "inautenticidad" con el cual opera es ideológico. Si "autenticidad" se utiliza simplemente como característica de las "comunidades", decir que las "colectividades" no son "auténticas" es decir sólo que no son comunidades. Pero tampoco las comunidades son auténticas, si sobreentendemos: "auténticas colectividades". Sólo cuando a la expresión "autenticidad" se le acopla un juicio de valor, cobra su

sentido crítico. Pero semejante juicio de valor está fundado en una hipótesis metafísica: que "lo humano" se da más intensamente en las comunidades que en las colectividades. Y semejante afirmación tiene que saltar por encima del proceso mismo de la evolución del "material antropológico". Tan *humana* es, desde este punto de vista, una colectividad como una comunidad, en cuanto "materiales" de las ciencias "antropológicas".

La propuesta de Poirier opera, en realidad, una *interiorización* —por respecto a *nuestra* cultura— del objeto de la Etnología. Poirier ha tratado de hacer *deslizar* el objeto de la Etnología (o, al menos, parte importantísima de ese objeto) hacia el interior de la "civilización" valiéndose del concepto de *comunidad*, como si fuera un plano inclinado. Pero la Etnología no estudia las "sociedades primitivas" por razón de que ellas sean comunidades —como tampoco las estudia por razón de otras muchas características que sin duda poseen: v. gr., el ser procesos biológicos— sino por otros motivos: pongo por caso, de acuerdo con la tesis que defiendo, por su condición de *bárbaras*. Esta condición es la que las hace *extrañas* a nuestra cultura y la crítica etnológica no tendrá, según esto, el sentido de interiorizar modelos extraños —una versión del mito del "buen salvaje"— sino, *por el contrario*, conseguir el extrañamiento de formas de conducta que nos son habituales al demostrar su identidad con estructuras culturales presupuestas como salvajes, o bárbaras. La crítica etnológica más genuina opera, se diría, por "centrifugación". Los ilustrados del siglo XVIII conseguían sus mejores resultados en la crítica a los componentes cristianos de su cultura, apelando a los argumentos "etnológicos" —v. gr., subrayando las semejanzas entre el culto a la Virgen y los cultos de Isis (no hace al caso si

estas semejanzas eran o no correctas; tampoco eran correctas la mayor parte de las leyes de la mecánica que propuso Descartes y, sin embargo, sentó con ellas, en gran medida, el método de la nueva Física). Pero de esto hemos de tratar, aunque brevemente, más tarde (§ XII).

VII

LA IDEA DE "CULTURA BARBARA" COMO UNIVERSO DE LA ETNOLOGÍA

La tesis central de estas páginas equivale a reivindicar, de algún modo, como constitutiva de la mirada etnológica —y no como un prejuicio "etnocéntrico", precientífico y preetnológico— la distinción entre "Griegos" y "Bárbaros"; a reivindicar el concepto de *barbarie* como concepto, no sólo descriptivo, sino también crítico —como dado en una Idea, aun cuando en el seno de ésta pueda cerrarse una *categoría*. La tesis que defiendo es, por lo demás, no sólo la ordinaria entre los fundadores de la Etnología, y entre otros que no lo son tanto, sino también la tesis que prevalece entre los profanos, la tesis de "sentido común" —de sentido común en "nuestra cultura"—. La tesis debe ser en cualquier caso, aun cuando se comparta, analizada gnoseológicamente. Pero si necesita ser defendida es por la actualidad de los *idola theatri* generados por ciertos etnólogos — los etnólogos que padecen la que hemos llamado "ilusión etnológica".

La Etnología se constituye por la mirada hacia lo "extraño" a nuestra cultura — a aquélla a la cual pertenecen los etnólogos. Pero "extraño" es un concepto de relación: lo que no pertenece a "nuestra" cultura aun siendo cultura ello mismo. Lo que se necesita entonces es cons-

truir la Idea de un cierto nivel de la Idea de Cultura tal, que, a su vez, pueda enfrentarse como "extraño" al propio nivel cultural desde el cual se ha construido la Idea. Al propio tiempo la "inflexión" de la Idea de cultura que buscamos debe ser tal que tenga el vigor suficiente para instaurar un "cierre categorial" constitutivo de una ciencia positiva: la Etnología. Llamamos "Cultura bárbara" a semejante inflexión de la Idea de Cultura, en tanto que: 1.º) Se supone construida como desarrollo dialéctico —como "inflexión"— de la propia Idea de Cultura; 2.º) Constituye la condición real efectiva para la edificación de la cultura "civilizada" —de la cultura en cuyo seno se produce la actividad científica, y, por tanto, la propia Etnología; 3.º) Instaura el *cierre categorial* de esta ciencia, en tanto que es contradistinta de la Antropología biológica (incluyendo la Etología de los primates y de los homínidos), y de las ciencias humanas, en particular de la Historia.

Pero no se trata tanto de construir un concepto de *barbarie* —el cual ya existe: al menos, el que aquí se utiliza se asemeja esencialmente a conceptos ampliamente difundidos— cuanto de mostrar la aptitud de este concepto para instituir una ciencia como la Etnología. Por ello necesitamos insertar el concepto de barbarie propio del "entendimiento", ejercitado en campos ya roturados científicamente, en una "Idea de la Razón", presentándolo como "inflexión" de esta Idea, la Idea de Cultura. Para seguir utilizando, aunque muy libremente, las palabras de Kant: no se trata de ofrecer una "exposición metafísica" de la Idea de barbarie, sino una "exposición transcendental", en virtud de la cual la Idea de Barbarie aparezca como la condición de inteligibilidad de un cierto tipo

de objetos que, cuando se "cierran categorialmente", darán lugar a la Etnología científica.

Pero antes de proceder a esta tarea (que tratará de ser llevada a cabo en el próximo párrafo), parece conveniente señalar las "coordenadas" del concepto de Barbarie por respecto a sistemas de referencia de todos conocidos.

1.° Las "coordenadas idealistas" del concepto de "cultura bárbara" pueden encontrarse en la ***Filosofía del Espíritu*** de Hegel. Pero no precisamente porque podamos coordenar el concepto de "cultura bárbara" con alguno de los *momentos* o *figuras* del *Espíritu* (v. gr., el "Espíritu subjetivo" o el "Deseo"), porque en la "Cultura bárbara" están representados momentos y figuras correspondientes a los lugares más diversos. Interesa, ante todo, el concepto hegeliano mismo de "momento" o de "figura" del "Espíritu", no precisamente un *estadio* o *etapa*, en el sentido de Comte o de Morgan. Y son Ideas tan abstractas como éstas las que están, sin embargo, envueltas en las discusiones sobre las relaciones entre Etnología, Prehistoria e Historia.

El concepto de "cultura bárbara" está más próximo que a ningún otro a la esfera de la "Filosofía del Espíritu subjetivo" que Hegel considera precisamente bajo el nombre de "Antropología", en lo que ésta tiene de "Historia natural del Hombre"; es decir, en tanto se preocupa de "trazar el cuadro con las disposiciones del carácter nacional en su conexión con la naturaleza, es decir, de la conformación del cuerpo, del género de vida, de las ocupaciones, así como de la orientación particular de la inteligencia y de la voluntad de los pueblos". [14] Pero esta "Historia natural del Hombre" es contrapuesta por Hegel a la "Filosofía de la Historia", que comienza con la consideración del sentido de la Historia de los diferentes

pueblos en la Historia del Mundo. Y la Historia sólo aparece con la constitución del Estado. Tal es la tesis central, que Hegel expone en la *Introducción* a su *Filosofía de la Historia* (sobre todo, en su capítulo III).

Una versión moderna del criterio hegeliano —el Estado— de distinción entre la *cultura histórica* y la *cultura no histórica* (digamos: salvaje y bárbara) es el criterio, tan tenazmente defendido por Gordon Childe, de la *Ciudad* (para Hegel, el concepto de Estado incluía muy especialmente las Ciudades-Estado antiguas). [15] En su misma línea, Robert Redfield. [16]

Me parece oportuno subrayar aquí el hecho de que Marx haya sido uno de los pensadores que más profundamente han percibido la significación de la *ciudad* en unos términos no meramente "empíricos" o "positivos" sino tales que encarnan, aunque "vuelta del revés", la Idea hegeliana del enfrentamiento del Espíritu y la Naturaleza. Y por cierto, los textos esenciales de Marx al respecto no pertenecen a la época anterior a la "ruptura" que Althusser ha tenido a bien señalar, sino a la fase misma de madurez. En los *Fundamentos* de 1857, Marx explica así el paso de la *primera* a la *segunda* forma de propiedad: "La comunidad es aquí también la primera condición. Pero a diferencia de nuestra primera forma no es la sustancia de la cual los individuos son meros accidentes... Como base, ella no supone la tierra sino la ciudad ... La superficie cultivada representa el territorio de la ciudad; no, como en el otro caso, la aldea como simple apéndice de la tierra". [17]

2.° Las "coordenadas materialistas" del concepto de "cultura bárbara" se encuentran, por tanto, en el propio Marx, en su esquema, recién comentado, de las *formas* de propiedad —concepto de *forma* que sólo puede ser

entendido en contexto con los *momentos* hegelianos— y en una obra veinte años anterior a la publicación de la *Ancient Society* de L. Morgan, cuyo concepto de *barbarie* fue incorporado ampliamente por Engels, a estímulo del propio Marx. La barbarie de Morgan-Engels se extiende entre el *salvajismo* y la *civilización* (caracterizada por la utilización de la escritura). La *barbarie*, por lo demás, comprende tres estadios: antiguo (cerámica), medio (ganadería y agricultura) y moderno (metalurgia). Gordon Childe, como es sabido, ha contribuido en parte a resucitar, entre los anglosajones, estos conceptos: *savagerie* y *barbarism* [18] asociándolos, respectivamente a la fase de "recolección de alimentos" y a la de "producción de alimentos" (que definiría el Neolítico). Gordon Childe ha subrayado además, con certera intuición, dos criterios constitutivos, respectivamente, de los conceptos de *Barbarie* y de *Civilización*: la "revolución de la producción de alimentos", que transformó el *salvajismo* en *barbarie* y la "revolución urbana", que transformó la *barbarie* en *civilización*. Estos criterios eran sin duda ampliamente conocidos, pero lo esencial es haberlos pasado al primer plano, en lugar de dejarlos diluidos entre otros mil criterios diferenciales. Ahora bien: desde el punto de vista filosófico, la cuestión no consiste tanto en verificar la justeza de semejantes criterios desde el punto de vista empírico —tarea que corresponde precisamente a la ciencia positiva— cuanto comprender *regresivamente* las *Ideas* en ellos implicadas, las Ideas que ordenan precisamente los planos en primeros y segundos. Creo que puede resumirse rápidamente la situación de este modo:

Las *Ideas* que actúan "detrás" del concepto de "primera revolución", de Childe (la producción de alimentos) estaban relativamente muy elaboradas, como ideas onto-

lógicas, en la tradición filosófica — pero las Ideas que actúan y controlan el concepto de la "segunda revolución" (La Revolución urbana) como criterio de un nuevo nivel de la "evolución del Espíritu" permanecen todavía en la penumbra.

En efecto: La "primera revolución" corresponde a lo que, con lenguaje metafísico, se presenta a veces como el proceso de "emancipación" del "hombre" por respecto de la "Naturaleza" —proceso tan místicamente presentado por el propio Lévi-Strauss, a vueltas con el *Incesto*, en *Les structures élémentaires de la parenté*—,[19] al proceso de "ex-sistencia" del hombre con respecto a "sus causas naturales". Para todo aquél que da por descontado lo absurdo de pensar al "hombre" como "emancipado" de la Naturaleza, para todo aquél que niegue el concepto metafísico de "Espíritu", aun en la versión de Teilhard de Chardin, porque piensa que, en algún sentido —no en todos— la "Naturaleza" juega respecto del "Hombre" la función del "Todo" respecto de la "parte" —en el sentido de las *partes* de los *recintos* contemplados por el Primer principio de la Termodinámica— la cuestión estriba, si no se quiere "borrar" la figura misma del "hombre" de referencia, en cuanto opuesto al "resto" de quien depende, en realizar una Idea (dialéctica) capaz de conciliar la posibilidad del sostenimiento, por vía causal, y recurrente, de lo que figura como una *parte* (el "hombre") en el seno de un *Todo* (la "Naturaleza") que la penetra por completo. Tal es el significado de "Naturaleza", en el marco de "nuestra" Termodinámica, aunque no lo sea así, al parecer, en el marco de la cultura del canaco del que nos habla Leenhardt en *Do Kamo*. Esta Idea es un *esquema ontológico* que hoy está ampliamente difundido, como esquema ontológico causal, gracias a la extensión de

ciertos conceptos cibernéticos. Y es este esquema ontológico causal, si no me equivoco, el que confiere significación filosófica a lo que de otra suerte sería una trivialidad empírica, a saber, el criterio de la "Producción de alimentos". Más aún: si este concepto se configura como tal —sin quedar diluido entre otros rasgos del plano empírico descriptivo, junto con la cerámica o la piedra pulimentada— es precisamente porque "realiza" en el campo antropológico el esquema ontológico en cuestión —como lo realiza, en el campo de la zoología de los vertebrados, el concepto de la "termorregulación". Ello explicaría también la antigüedad de este criterio —en cuanto ligado a la "autoproducción" y al concepto de "libertad"— para diferenciar la *vida animal* y la *vida humana.* Y no está de más recordar aquí que fue Hegel, el idealista, uno de los pensadores modernos más familiarizados con este criterio, que, por otra parte, llegará a constituir una tesis central, tras la *Umstülpung*, del marxismo. "El lobo —dice Engels— no deja viva, como el cazador, la cierva llamada a suministrarle el cervatillo en el año venidero".[20] Si estos pensamientos —tan cercanos a la *dialéctica del deseo* de la *Fenomenología*— se desconectasen de la Idea ontológica que los anima (y el genio de Engels propendía a desconectarlos mucho más de lo que permitía el genio de Marx) se desplomarían en triviales constataciones empíricas.

Pero las Ideas ontológicas que actúan tras el criterio de la "segunda revolución" (la "Revolución urbana") apenas han sido *nombradas* por la Filosofía académica y, en consecuencia, el *uso* que se hace de ellas es muchas veces tan certero como "inconsciente". En el párrafo siguiente (& 8) intentaré aproximarme a una de estas Ideas, por medio de un análisis de la Idea de Transitividad.

VIII

CONSTRUCCIÓN DE LA IDEA DE "CULTURA BÁRBARA"

ANTE UNA IDEA COMO LA DE "Cultura bárbara", el *convencionalista* propende a ver, simplemente, un agregado de rasgos descriptivos, ligados sin duda unos con otros, pero separados de los demás *estadios* por fronteras "convencionales", como se separan las regiones geográficas al aplicarles la retícula de los paralelos y los meridianos. Pero desde una perspectiva "realista" —como la que aquí adopto— un "estadio" —un *momento*, una *figura*— puede ser algo más que una unidad convencional; debe encerrar también una "unidad real", ontológica. Adviértase que la "realidad" de esta unidad incluye, tanto o más que la conexión entre sus partes (que el convencionalista suele defender) la separación con otros estadios o "fases", según criterios capaces de establecer un "cierre categorial". También en la serie de los vertebrados, pese a la continuidad física de unas especies a otras distinguimos, como "estados", los peces, los anfibios, los reptiles, las aves. La "cultura bárbara" es una especie o clase de cultura en el sentido en que los reptiles puedan ser una clase —o especie, o género subalterno, en la terminología porfiriana— de vertebrados. Aunque de ellos hayan surgido los mamíferos, los reptiles instauran un "nivel o momento biológico"

peculiar, en el que se contiene la recurrencia de su morfología, el "círculo mendeliano" (Dobzhansky) etc., y el "enfrentamiento" con las otras clases. La Idea de "Cultura bárbara" es también principalmente el resultado del "enfrentamiento" de la cultura urbana, y del salvajismo. El "enfrentamiento crítico" de la civilización contra la barbarie, podría parangonarse como la versión cultural del propio proceso biológico genético por el cual los mamíferos se oponen a los reptiles, de los cuales brotaron, sin embargo.

Pero, salvo que se mantenga un "agregacionismo" radical, un atomismo cultural absoluto, tanto los convencionalistas en materia de estadios, como los realistas— que pueden, en cambio, suscribir ampliamente muchos resultados de los "agregacionistas"— suelen sobreentender que los rasgos propios de cada estadio están trabados entre sí, y muchas veces según el esquema causal. El *fuego*, descubierto en el estado medio del salvajismo, sería la causa de que los peces resulten comestibles, aunque también —sugiere Engels— hay una suerte de causalidad inversa. Se comprende entonces la tendencia a buscar "primeras causas" (dentro del universo del discurso en que nos movemos). El "materialista" buscará estas primeras causas en el campo de la Biología o la Tecnología — en general: en las relaciones "radiales" que los "hombres" guardan con el *medio* natural (H-N). El "idealista" buscará estas causas en el campo de la *conciencia* ("imaginación creadora", "razones de orden moral" de Redfield) — es decir, en general, en las relaciones "circulares" (H-H) que mantienen unos individuos con los demás.[21] Otras veces se prescinde de la cuestión causal y se presenta la "unidad ontológica" en términos "estructuralistas", o "funcionalistas" o "mixtos". Casi nadie se atreve a sostener la

unicidad de la causa: se citan varias causas primeras, conjuntadas por el azar —o, al menos, por motivos exógenos al Universo del Discurso— y, componiéndolas, se pretende ofrecer la construcción de la "unidad ontológica del estadio en cuestión. La famosa distinción entre "Base" y "Superestructura" está afectada casi siempre, en los economicistas, de estas relaciones causales. Cuando se proponen como causas primeras del movimiento cultural los factores económicos —en el sentido del "economicismo"— todos los demás rasgos culturales (sociales, políticos, artísticos) aparecerán como efectos —subproductos— o bien, como *medios* para un fin (*causa finalis*). Cada vez se ve con mayor claridad hasta qué punto es un esquema tosco e inadecuado interpretar a las "superestructuras" como subproductos de conceptos economicistas, incluso cuando se compensa este esquema con el de la "influencia causal recíproca" de la superestructura sobre la base. Althusser y Godelier se han distinguido en el intento de aclarar la cuestión, pero no creo que sea viable su camino ("causalidad estructural"). Es cierto que buscar la causalidad primera en el plano "circular" es signo inequívoco de idealismo. Stalin, en su respuesta a la Kraśeninnikova, percibía como idealista la tendencia de asimilar excesivamente el lenguaje —medio de comunicación entre los hombres— a los instrumentos de producción. Las objeciones que Jean Suret Canale dirige contra el proyecto de Antropología marxista de C. Meillassoux —"el análisis de las sociedades primitivas a partir de un modo de circulación de sus productos"— se mantiene también en esta línea.[22] Pero, ¿no recae Suret Canale en el economicismo?

La Idea de una "cultura bárbara" —la Idea de un *nivel* cultural como el que queremos designar aquí por medio de la palabra "barbarie"— se refiere a una "unidad

ontológica", no meramente empírica. Por motivos que aquí es imposible desarrollar, supongo que una "unidad ontológica" de este género sólo puede ser formulada en términos lógico-dialécticos — y no en términos "estructuralistas" o "funcionalistas", por ejemplo. Los conceptos lógico-dialécticos incluyen internamente los componentes "circulares" (sociales, etc.) y los componentes "radiales" (tecnológicos, etc.) de las culturas. Por este motivo, estos conceptos instauran una luz más abstracta que la que alumbra al "sociologismo" no deseado de Meillassoux o al "economicismo" no querido de Suret Canale. La dificultad estriba en acertar con los conceptos abstractos adecuados.

Voy a recurrir a ciertos esquemas abstractos que utilicé ya hace casi veinte años para redefinir los conceptos primitivos de la Antropología filosófica.[23] Se trata de ciertas relaciones operatorias en las cuales se genera un tipo de identidad que puede servir para definir la "comunicación" constitutiva de la Idea de Persona. Se parte de relaciones "materiales" (v. gr. de expresión) que cuando se simetrizan y se hacen transitivas, pueden llegar a construir un esquema "material" de *reflexividad*, con el cual puede coordinarse el concepto de "conciencia", en cuanto nutrido exclusivamente de relaciones "sociales" pero consistente, a su vez, en "representaciones noemáticas". En este sistema, el contenido "material" de las relaciones define precisamente los "objetos culturales". Los términos "recortados" en estas relaciones operatorias son los individuos dotados de un sistema nervioso a nivel de homínidos en tanto que fuentes de una "conciencia" alimentada siempre de un contexto social.

El concepto de "comunicación", en cuanto intercambio de "mensajes" a través de medios materiales, fue puesto en circulación por Mauss. Leach[24] ve la perspicacia de

Mauss en haber reconocido que el concepto de "relación social" es algo muy concreto — a saber, la *comunicación.* Pero subrayar este tipo de concreción, al modo como Leach lo hace, implica la disposición hacia un deslizamiento a la "Psicología social", a la disolución de la teoría de la cultura en teoría de la Información, o dicho en términos más filosóficos, en el deslizamiento hacia el Idealismo. Porque no se trata de proceder como si la *comunicación* fuese algo así como la "transmisión" de mensajes de unos *sujetos* a otros por medio de los "objetos culturales". La Idea de comunicación se mantendría, en este caso, en un estado metafísico, y las objeciones de Gorgias o de Sócrates —las que San Agustín formuló en *De Magistro* referidas a la imposibilidad de la enseñanza como transmisión de signos— conservan todo su valor. Reconocer el valor de estas objeciones tampoco significa recaer en algún género de solipsismo, puesto que el solipsismo acepta la tesis de la imposibilidad de la comunicación *supuesta* la realidad de los sujetos o conciencias individuales. Pero aquí partimos de la negación de todo sujeto-metafísico. Por tanto, los "sujetos" —que tampoco pueden ser negados en absoluto, sin destruir la realidad misma de la Cultura— aparecerán como resultados, ellos mismos, y según diferentes maneras, del propio proceso cultural. De aquí la necesidad de un aparato abstracto —por respecto a la Psicología o Metafísica de la conciencia subjetiva— para poder operar en este terreno. "Las abstracciones —decía Lenin— cuando son verdaderas no nos alejan de la realidad, sino que nos aproximan a ella".[25] Porque se trata de recuperar la realidad ontológica —y no psicológica, o empírica— dada en las relaciones dialécticas de comunicación, para lo cual es preciso contemplarlas como relaciones lógico-dialécticas de identificación.

La Teoría de la Identidad —cuyos antecedentes más inmediatos habría que poner en Fichte y en Hegel— nos ofrece esquemas lógico-dialécticos que nos ayudan a comprender la unidad entre los "componentes sociales" y los "componentes culturales" de la "vida humana" por una vía conceptual y no metafórica: como cuando se dice, con Kroeber, que "la sociedad y la cultura son las dos caras de una misma hoja de papel carbón" o, lo que todavía es más fascinante para quienes envidian los procedimientos de las ciencias exactas, cuando se propone la "ecuación" de Hoebel: "Sociedad humana = Población + Cultura", y se habla de un "espacio coordenado" en el cual sus "hechos bidimensionales" se instricen en el "eje sociológico" y en el "eje cultural".

Y, si no me equivoco, el concepto de "Modo de producción" —que es el concepto que Marx utiliza para establecer los "estadios" culturales— debe ser elevado a un nivel de abstracción similar a aquél en el cual subsiste la Idea de Identificación cultural. De otra suerte, el concepto de "modo de producción" se desplomará como simple agregado del concepto "radial" de "medios de producción" (incluso "fuerzas de producción") y del concepto "circular" de "Relaciones de producción".[26] En el concepto marxista de "modo de producción", así como en la idea de "Producción" que implica, alientan Ideas filosóficas que, por cierto, apenas han sido desarrolladas en el materialismo histórico. Marx las utilizó precisamente en un grado de abstracción filosófico —de ahí la posibilidad de una Teoría de la *alienación* (que sólo tiene sentido por respecto a la Idea de Identidad) no mística. Cuando se pretende que el desarrollo del materialismo histórico debe caminar en el sentido de *categorizar* estas Ideas, y todas las demás, haciendo del Materialismo histórico una *ciencia*

positiva, como quería K. Korsch antes de la guerra, y L. Althusser después de ella,[27] lo que se consigue es destruir el concepto mismo de "Modo de Producción". En particular es preciso subrayar que, en la Teoría de la Identidad, la transitividad —que se realiza independientemente en diversos planos categoriales, entretejidos en *symploké*— es un episodio constitutivo del proceso mismo de identificación dialéctica, que se consuma, no tanto a consecuencia de un "esfuerzo mental", cuanto por el desarrollo de las condiciones objetivas del modo de producción, por la "lógica misma de la producción" por así decirlo.

Ahora bien: el concepto de "Sistema (mejor: *symploké*) de términos que se configuran en el proceso de identificación determinado por la simetrización, transitivización y reflexivización de ciertas relaciones comunicativas" es un concepto límite, y, propiamente, puede ser utilizado como un esquema operatorio para analizar las situaciones dadas en el proceso cultural, en su nivel ontológico. Como "canon" lo utilizaríamos para comprender el significado ontológico de la "Ciudad", en la que existen las "personas", con su "máscara" de ciudadanos —es decir, en la "Civilización". Por referencia a este modelo es como podemos llegar a la construcción de niveles "defectivos", de niveles culturales que "aún no han alcanzado el estadio de civilización", aun cuando nuestro esquema operatorio prescribe que estos niveles se realicen previamente (la reflexividad sólo puede entenderse operatoriamente, a partir de relaciones simétricas y transitivas).[28] Todo uso de las relaciones reflexivas como si fuesen originarias, primitivas, es metafísico: y esto se aplica tanto a las teorías escolásticas sobre la "conscientia sui", como al uso de la "transformación idéntica" de la Teoría de la estructura de

Lévi-Strauss. El concepto de "cultura bárbara", en cuanto Idea de un nivel cultural característico, lo definiremos aquí (aunque serían necesarias mayores precisiones, a otros efectos) como una *symploké*, en el sentido dicho, en la cual las relaciones constitutivas, si bien han alcanzado la simetría, no han alcanzado la transitividad y, por tanto, tampoco la reflexividad.

Si utilizamos el esquema matricial de los géneros combinatorios —del que hicimos uso en el análisis de la Idea de Cultura— combinado con el criterio de la transitividad, como mecanismo de transformación del nivel de barbarie al nivel de civilización, podemos obtener un conjunto de resultados interesantes que ofrezco en esbozo como muestra de la capacidad operatoria de estos conceptos abstractos. En particular, nuestros conceptos sugieren un esquema materialista —que deberá ser realizado empíricamente— de la transición del estado de "barbarie" a la "ciudad" que Gordon Childe no considera al estudiar el proceso de aparición de los especialistas *full time*. Gordon Childe percibe un aspecto sin duda esencial del proceso, a saber: la necesidad de un excedente de reserva, en los poblados neolíticos, en las comunidades campesinas o pescadoras, para poder alimentar a los "forjadores, artesanos o sacerdotes" especialistas *full time*. Pero es preciso considerar también el aspecto recíproco del proceso: que, aun cuando una comunidad haya llegado a un nivel demográfico y económico que le permite alimentar a *todo* un especialista, o a equipos de especialistas *full time*, en cambio no puede absorber la *totalidad* del producto especializado. Esto obliga a pensar en la necesidad de que el forjador o el sacerdote viaje a otras comunidades —lo que convierte, por ejemplo, al mago en una especie de misionero. De este modo, la Ciudad aparece como la "negación de una

negación": el aislamiento (i. e., la no transitividad, incluso intransitividad) de las comunidades que se mantenían "a la defensiva" o, a lo sumo, dispuestas a emprender agresiones físicas biológicas, pero no "agresiones culturales", como puedan serlo el proselitismo religioso, o el comercio que busca nuevos mercados, es decir que realiza la transitividad recurrente de una simetría.

La Teoría de la Transitividad permite ofrecer un esquema materialista, pero no empírico, de la conexión entre la *universalidad* propia de la civilización y la constitución de la *ciudad*, sin necesidad de recurrir a esquemas idealistas tipo Jaspers o Heidegger, que insinúan, como génesis de la universalidad, una misteriosa y gratuita "caída en la reflexión" de las conciencias en un "Tiempo-eje". Y menos aún, sin necesidad de apelar a la metafísica hegeliana del "Espíritu del Mundo" encarnado en el Estado. Cuando no se hace uso de esta Idea, en cambio, el criterio de la Ciudad, como constitutivo de la Civilización, sigue siendo empírico. Y, además, conduce al grave error de permitir representarnos el acceso a la civilización, a partir de las comunidades bárbaras, en el momento en que se ha constituido la primera ciudad aislada —sea Tell-es-Sultan (Jericó), sea Chatal-Hüyük. Pero una ciudad, según nuestro esquema, existiendo aisladamente no es aún una ciudad. Chatal-Hüyük es más un concepto etnológico que histórico. La razón es que la Idea de Ciudad *implica la pluralidad de ciudades* para que pueda tomarse como línea divisoria entre la Barbarie y la Civilización. La pluralidad de ciudades es una condición dialéctica de la ciudad y no una resultante acumulativa de ciudades ya constituidas. Cada una de las ciudades implica a otras en virtud de su propia estructura interna— en virtud de la división del trabajo en el sentido de los especialistas *full time*, división

que hacía posible que los individuos se desprendan de la comunidad a la que pertenecen como "los accidentes a la sustancia" (Marx) y puedan, en principio, encajarse en cualquier otra ciudad erigiéndose en "individuos virtualmente cosmopolitas"; por ejemplo, los metalúrgicos considerados por Gordon Childe.

Según esto, la estructura lógica que conviene a la "ciudad", en cuanto "conjunto de ciudades", no es, originariamente, la estructura de una clase porfiriana ("Ciudad" como concepto clase cuyos elementos sean Chatal Hüyük, Tell-es-Sultan, Babilonia o Atenas) sino la estructura matricial de los géneros combinatorios (en las cabeceras de fila, pondremos los emplazamientos; en las cabeceras de columna, las diferentes especialidades). La *clase* resultará posteriormente como "clase de equivalencia" de relaciones no conexas de ciudadanía, como el cociente de una clase de individuos bárbaros por la relación no conexa de ciudadanía. Y cuando los "poblados neolíticos" sean pensados por medio de la estructura "Clase distributiva" —y, por su influjo, se extienda esta estructura a las ciudades— ejercitaremos el punto de vista etnológico, tan próximo a la conceptuación de las ciencias naturales.

Mi propósito es aquí señalar hasta qué punto es necesario apelar a un cierto esquema lógico-formal (una matriz) para formular un concepto "material" tan concreto como pueda serlo el concepto de "ciudad", siempre que la ciudad se tome como criterio (no *aislado*) de la civilización. Esta apelación es tanto más necesaria cuanto no se trata precisamente de instituir un análisis lógico de los conceptos materiales (siempre posible) sino de denunciar que la insuficiencia de ciertos conceptos materiales, en su campo, no se debe a que carezcan de toda forma lógica sino a que están prisioneros de una forma lógica

inadecuada. El concepto de ciudad es habitualmente pensado bajo el esquema de la clase porfiriana, incluso por Gordon Childe. Ello no obsta para que tenga que reconocer, *pero como un hecho empírico*, la pluralidad de ciudades ("Desde luego, Erech no se encontraba aislada...", dice en *Los orígenes de la civilización*, pág. 181 de la traducción española). Pero la utilización del esquema clase porfiriana, obliga a Childe a enfocar el proceso de transformación de un *poblado* en *ciudad* como un proceso de *evolución interna* (teoría del excedente alimenticio, controlado por una casta sacerdotal, etc.). Después, ciertamente, estas ciudades entran en relaciones comerciales, bélicas... La propuesta de un diferente esquema lógico para pensar el concepto de Ciudad —en cuanto concepto no empírico, sino significativo en la constitución de la Idea de civilización— equivale a la propuesta de un método para investigar el proceso mismo de desarrollo de las ciudades. No se trata, en modo alguno, de olvidar la continuidad física del proceso de la barbarie a la civilización. Los niveles arqueológicos en los que Erech aparece ya como una ciudad —pongamos hacia el año 3000— están en contacto con los niveles en los cuales Erech es un poblado neolítico. Pero el esquema matricial nos ofrece la posibilidad de comprender el carácter "cerrado" de la etapa bárbara, de suerte que, por sí mismo, un poblado bárbaro no contiene la "transformación" capaz de elevarlo al nivel de la Ciudad (véase *infra* § XI). Nos ofrece el esquema para la comprensión de cómo la *ciudad* sólo comienza a significar algo nuevo en un contexto matricial de poblados, que paulatinamente, y "por encima de las voluntades —y de los proyectos— de sus pobladores", se hace capaz de modificar la contextura misma de la conciencia. Sólo así cobra también significación la *escritura*,

que no es ningún contenido "superestructural". Las discusiones clásicas acerca de si los Estados se constituyeron por *sinoceísmo* o bien por *expansión* de una ciudad sobre sus vecinas, son también discusiones lógicas, tanto como históricas. Pero de esto no es posible aquí hablar más. Es la estructura matricial de los conjuntos de ciudades la que realiza la forma de la transitividad idéntica, que va "analizando" el bloque compacto de cada comunidad originaria y que instaura progresivamente círculos concéntricos de radio creciente, desarrollo de un mismo esquema ontológico, y cuyo modelo más elaborado, en la antigüedad, nos lo darían las ciudades mediterráneas, fenicias o helénicas.

Es una tesis central en el marxismo la consideración de la separación entre la Ciudad y "el campo" como una fase decisiva en el proceso de desarrollo histórico económico.[29] La presentación que hace Engels de este asunto (*Origen de la familia*) y con él tantos manuales, es en cierto modo la inversa del proceso dialéctico real —una inversión donde la potencia de un concepto abstracto ha desfallecido para convertirse en un concepto descriptivo: "migraciones de pueblos", "división del trabajo". "La civilización —dice Engels— afirma esta distribución del trabajo por medio del antagonismo entre el campo y la ciudad". Pero "la civilización" no es ningún sujeto agente. Es la distribución del trabajo la que constituye un tipo de relaciones más ricas, las *urbanas* y por ello, automáticamente, quedan rebajadas de nivel real las relaciones "rurales", convertidas en "campesinas". Fichte percibió a su modo esta dialéctica entre el Estado y "el salvajismo circundante" con el cual se encuentra en guerra (*Caracteres Edad Contemporánea*, Lección 11). Entre la ciudad —conectada con otras por nexos políticos— y su alfoz, cons-

tituido por las comunidades campesinas (derivadas de lo que Redfield llama *sociedad folk*) se establecen las relaciones características de explotación económica y de dominación política y cultural, es decir, de asimetrías brotadas al mismo tiempo que se extienden, en otros estratos de la *symploké*, las transitividades de relaciones simétricas cada vez más sutiles. Estas asimetrías culminan en la constitución de las clases económicas y, particularmente, en la institución de la esclavitud. Pero aunque los esclavos llegaron a ser oficialmente "instrumentos o *peculia* parlantes" —es decir, aunque oficialmente se pretendió ignorar todo tipo de simetría con los *liberi*— es evidente que a nivel ontológico la simetría y la transitividad se mantuvo siempre, y la propia teoría jurídica de la esclavitud, en el Derecho romano, debe considerarse como un potente mecanismo de bloqueo de las contradicciones dialécticas que estaban en la base de la sociedad antigua.

La *Ciudad* marca la diferencia entre la Barbarie y la Civilización y por tanto es una línea divisoria entre la Etnología y la Historia (la diferencia entre Etnología e Historia es mucho más compleja y de ello hablaremos brevemente en un próximo párrafo). A medida que las formas culturales urbanas aparecen incorporadas a la "racionalidad política", van escapando del campo iluminado por el foco etnológico. No son los etnólogos, sino los sociólogos y los historiadores quienes nos hablan de Babilonia, Roma o Alejandría. No son los etnólogos, sino los sociólogos quienes estudian la contextura de Londres, Nueva York, incluso Calcuta. Ni son tampoco los etnólogos, sino los economistas —la Economía Política— quienes estudian las leyes de la inflación, el descuento bancario o los ciclos económicos. Esto no significa que el etnólogo pueda desinteresarse por las categorías económicas, en

absoluto. Pero son las categorías económicas de la Tribu, y no las del Estado las que considera; los trueques que tenían lugar a orillas del Río Congo, y no los negocios de Bolsa que se realizan a orillas del Río Támesis.

La actualidad de la Etnología, en cuanto a su material se refiere, depende por tanto de la persistencia de los pueblos "no colonizados", en un sentido análogo a como la "actualidad" de la Geología depende de la persistencia de las rocas terrestres, de que éstas no desaparezcan en el curso de un proceso de fusión cósmica. Por eso no resultará extraño que sospechemos si entre los componentes de la "nostalgia" que los etnólogos de campo suelen manifestar por los "contemporáneos primitivos", no hay que contar —aparte de otros componentes más profundos— simplemente el puro amor al oficio: algo así como el amor del médico por sus enfermos, quiero decir, en cuanto enfermos, que constituyen la garantía de la recurrencia de su material; o el amor del limosnero por los pobres, quiero decir, en cuanto pobres, sobre los cuales su caridad puede ser ininterrumpidamente ejercitada.

IX

UN MODELO DIALÉCTICO PARA LA FORMULACIÓN DE LAS OPOSICIONES CLÁSICAS ENTRE LA CIUDAD Y EL CAMPO

1. Las oposiciones entre *Ciudad* y *Campo* son muy heterogéneas y resultan muy oscuras —a la vez triviales y profundas— seguramente porque se entremezclan dos niveles distintos de conceptuación, y niveles no independientes, sino precisamente engranados dialécticamente según un sistema peculiar (cuyo esquema se ofrece al final de este párrafo, como modelo dialéctico Mc.). "Ciudad" y "Campo" pueden usarse como conceptos *genéricos*, sustancialistas (en un nivel fisicalista-fenomenológico, empírico), pero también pueden usarse como conceptos *abstractos*, funcionales (en un nivel ontológico). El concepto de *redondel* —para aprovechar un ejemplo conocido de Poincaré— sería genérico-sustancialista; el concepto de *circunferencia*, como lugar geométrico (y, más aún, como una especie de cónica) es abstracto-funcional. Muy brevemente podríamos declarar la diferencia lógica entre estos dos niveles de conceptuación de este modo: los conceptos genéricos son conceptos de una clase distributiva, cuya intensión no aparece construida de suerte que, a partir de ella, pueda iniciarse un desarrollo extensional —por ello, los términos de la extensión aparecen como independientes unos de otros (como "sustancias" lógicas). Opuesto es el

comportamiento de los conceptos funcionales (según la longitud del radio, así las circunferencias. Las circunferencias de igual radio se discriminan por las coordenadas diversas de sus centros). *Grosso modo* puede decirse que los conceptos genéricos son *oscuros* por respecto a los conceptos abstracto-funcionales correspondientes, y si aquellos son *fenoménicos*, éstos pueden exponer mejor una *esencia o estructura* enmascarada en la "apariencia fenoménica" (aun cuando la idea de esencia o estructura sea aquí pensada en un sentido relativo a un fenómeno, no como entidad en-sí). Para quien desconfíe del sabor metafísico-platónico que pueda tener la distinción entre *fenómeno* y *estructura* (distinción, por otra parte, indisociable del pensamiento dialéctico) me apresuro a ofrecer un paradigma que nadie llamará, me parece, metafísico: la distinción entre una función primitiva y la derivada de esa función, en ciertas circunstancias: supongamos una función primitiva $y = f(x)$ que evoluciona del siguiente modo: crece hasta un cierto punto, alcanza un máximo y comienza a decrecer. *Fenoménicamente*, esta curva puede representar un proceso de variación irregular, que sólo por causas externas podría ser explicado ("¿por qué la curva sube y, en un punto dado, comienza a bajar?"). Pero acaso la derivada de esta función, $y' = f'(x)$, nos depara la realidad de un "ritmo" regular de "aceleración" decreciente, ligado a la estructura profunda, y, por así decir, interna, del proceso. Un orteguiano podría ilustrar lo que digo de este modo: *fenoménicamente* la curva política y económica de España crece en el siglo XV y XVI y comienza a decrecer a continuación; *estructuralmente*, la Historia de España es la historia de una continuada decadencia (el ejemplo de Ortega lo aduzco, naturalmente, *salva veritate*).

En cualquier caso, los conceptos funcionales no suplantan a los conceptos genéricos. Podemos formarnos un concepto del espacio físico clásico pensándolo como la clase de todos los puntos (átomos), pero también podemos pensarlo como un espacio cartesiano en el que cada punto consta como intersección de tres rectas. Ambas conceptuaciones organizan un mismo "material": pero la organización es opuesta, aunque con conexiones muy precisas, "duales". El concepto genérico de espacio, pone en primer plano los puntos (átomos) y después, sobreañade relaciones entre ellos; el concepto abstracto-funcional, pasa a primer término las líneas y, como intersección, introduce los puntos.

Un concepto genérico —y *fenoménico*— de "Ciudad" es un concepto clase, cuya intensión variará según las definiciones (para algunos sociólogos, la *ciudad* es un asentamiento de por lo menos 50.000 personas dispuesto de suerte que pueda ser atravesado en 60 minutos) pero cuyo esquema lógico de construcción es el mismo: las diversas ciudades (Babilonia, Tokio, París...), es decir, los términos de la extensión del concepto, son conceptuados como *puntos* geográficos. Estos *puntos* geofráficos tienen una estructura empírica, sin duda, pero a su vez, esta estructura es pensada en términos distributivos (por ejemplo, la vieja teoría de Burgess sobre la disposición zonal de las ciudades en círculos concéntricos). Y, por supuesto, entre las *notas* intensionales del concepto *fenoménico* de *ciudad* contamos, no solamente notas fisicalistas (ecológicas, sociológicas, geográficas) sino también notas fenomenológicas (por ejemplo, la autodefinición jurídica de las ciudades como municipios, con respecto a los cuales la población se agrupa en clases disyuntas).

Un concepto abstracto-funcional de "ciudad" destaca, ante todo, la complejidad de la estructura interna de toda ciudad en tanto que sólo es concebible plenamente en un tejido de relaciones en el cual cada ciudad fenoménica está envuelta. Cada ciudad es ahora un "nudo" del entramado social —un "ganglio", para usar una imagen zoológica— de un entramado "abierto" y, virtualmente al menos, *universal*. La "universalidad" se refiere a la de aquella clase de animales que históricamente han logrado oponerse a todas las restantes clases de animales —al menos es éste un criterio más preciso que el concepto de "emancipación de la Naturaleza". Desde una perspectiva materialista es absurdo pensar en la posibilidad de que ciertos animales "se emancipen" de la Naturaleza. Pero si por *Naturaleza* se entiende, no un concepto metafísico, sino el conjunto de los vertebrados, salvo los "homínidas", entonces el concepto de "emancipación" puede tener una significación operacional, que comienza con la caza y la domesticación y termina con el enjaulamiento de las fieras más terribles en el parque zoológico de la ciudad. Este control debe ser efectivo, no meramente intencional: y la efectividad de tal "dominio sobre la Naturaleza" supone la ciudad, en cuanto nudo de una red universal de ciudades y de zonas rurales, o salvajes. Es cierto que sólo en época muy reciente —en la época moderna— podemos hablar de una efectividad universal en este sentido, una efectividad en la cual el concepto abstracto-funcional se hace a su vez visible, fenoménico, en cuanto se realiza en la red de carreteras, hilos telefónicos o señales de televisión, que enlazan constantemente los puntos más alejados del "continuo social". Pero esta *visibilidad* es siempre parcial: los contenidos del concepto abstracto de ciudad son siempre invisibles en su conjunto, precisamente porque

este concepto está destinado a totalizar componentes pretéritos, invisibles, o distantes de la fenoménica y visible realidad de la ciudad, ecológicamente considerada. Por este motivo, el concepto abstracto funcional de ciudad es utilizable para pensar las ciudades de un pasado en el que todavía no podía considerarse efectivamente realizada la "Sociedad universal". Sólo en la medida en que determinadas agrupaciones empíricas (Sidón, Babilonia, Mohenjo-Daro) pueden ser intepretadas como *nudos* de la red social de la Historia Universal, podremos llamar ciudades a estas agrupaciones empíricas, ciudades en el sentido abstracto-funcional. Evidentemente, lo que estamos haciendo al introducir la Idea de una "Sociedad universal" efectiva es privilegiar la perspectiva de nuestro presente universal. Cuando retiramos esta perspectiva, entonces la "ciudad" es sólo una continuación de la "aldea" neolítica, un *habitat* presidido por leyes zoológicas generales. Pero si cada "aldea", hacia los años 3500 a. C., sigue un curso de desarrollo *visual*, *interno*, solamente procesos de orden muy distinto —de orden *externo* a cada aldea, a saber: la *presión* de unas aldeas sobre otras vecinas en el ámbito de una región de regadío (el Éufrates, el Indo, el Nilo)— pueden dar cuenta de la constitución de realidades de una nueva categoría: la ciudad. La Ciudad no aparece, por tanto, por crecimiento acumulativo de la aldea, sino por la interacción de unas aldeas (alcanzando, ciertamente, un nivel de desarrollo) sobre otras. Esta interacción pertenece a un orden ontológico completamente nuevo. Si las "aldeas" pueden ser adscritas a un tipo ontológico de orden 1, diremos que la ciudad pertenece un orden ontológico de tipo 2. Este orden lo identificamos precisamente con un "individuo" de cuatro dimensiones: la "sociedad universal".

La eficacia operacional del concepto abstracto funcional de ciudad es innegable. No se trata de un concepto metafísico, sino, incluso cuando se aplica al pasado, de un concepto *regulativo*, capaz de rectificar esquemas erróneos y de orientar la investigación histórica y sociológica mediante el planteamiento de nuevos problemas concretos. Sirva de ejemplo, digamos convencional, la Ciudad-Estado del mundo antiguo. Si contemplamos este mundo, como es frecuente, desde la perspectiva (fenomenológica, en primer grado) de Platón o Aristóteles, nos inclinaremos a describirlo como un "conjunto de ciudades", autárquicas y autónomas, que mantienen posteriormente relaciones entre sí. Platón, en el octavo libro de *Las Leyes* diseñó un modelo de ciudad ideal de escala ciertamente "fenoménica": no debía sobrepasar los 5.040 habitantes y debía permanecer en lo que hoy llamamos "estado estacionario" (vid. Lutfalla, *L'Etat stationnaire*, pág. 8 § 5). Y podríamos pensar que este modelo platónico no es otra cosa sino el *reflejo* de la estructura profunda de la sociedad antigua. Nada más erróneo. Platón no refleja la estructura de la sociedad antigua, sino que ofrece un programa de organización *administrativa* de la sociedad esclavista helénica —y la organización administrativa es sólo un *momento* (en el sentido de Husserl) de la civilización helénica. Por ello, cuando, empujados por la realidad de las relaciones interurbanas (en especial, por el incremento de la mano de obra esclava) Alejandro y sus sucesores edifican *Estados* supraurbanos (los Lagidas, los Seleucidas, los Ptolomeos y, también, Roma) no son las piezas o partes autónomas (las ciudades antiguas) las que se ensamblan en una totalidad nueva, sino que es más bien esta totalidad preexistente la que se reorganiza administrativamente,

precisamente para mantener las relaciones esenciales de la sociedad esclavista.

2. Las articulaciones de ambas perspectivas conceptuales —la que llamamos genérica y funcional— son muy complejas:

a) La conceptuación *genérica* es, sin duda, la que prevalece en esta "ciencia" (categorial) que está constituyéndose con el nombre de *Urbanística* (Kingsley Davis, Peter Hall, Sjaberg, Blumenfeld, etc.). Sin perjuicio de la naturaleza fenoménica de sus objetos, es lo cierto que la propia realidad permite establecer relaciones inteligibles (curvas de crecimiento, tasas de urbanización, estructuras urbanísticas tales como las "constelaciones", *conurbation*, metrópolis) que permiten "salvar los fenómenos" y, en parte, predecirlos. Acaso lo más característico de este nivel de conceptuación —desde el punto de vista gnoseológico— sea la necesidad de apelar a instancias exteriores a la propia ciudad (por ejemplo, a la presión del campo o *hinterland* de las ciudades) para explicar la evolución de las propias ciudades de referencia, por ejemplo, el incremento espectacular de la tasa de urbanización en la época moderna y la cuantía de las concentraciones humanas (que aproxima las ciudades modernas más a formas de concentración de organismos propias de sociedades de insectos que a las formas clásicas de sociedades de mamíferos).

b) La conceptuación abstracto-funcional, pretende en cambio llegar a comprender, como un episodio interno del desarrollo del propio concepto de *ciudad*, el fenómeno moderno del incremento de la tasa de urbanización. Éste es un punto esencial. No se trata, al introducir un concepto funcional ontológico de ciudad, de doblar el concepto genérico con otro concepto diferente y utilizar

cada definición según convenga, con resultados paradójicos. Se trata, además, de articular ambos conceptos y precisamente de manera que los contenidos empíricos (dados por los conceptos genéricos) puedan ser re-expuestos desde la perspectiva del concepto abstracto de ciudad. Según esto, no es "accidental" al concepto funcional de ciudad el que los núcleos de urbanización sean muy escasos en la Edad Media y muy abundantes, según un ritmo de vertiginoso crecimiento, a partir de 1800. La clave para esta articulación sólo puede residir en el nexo, postulado como efectivo, entre el impulso hacia la urbanización y el proceso de constitución de la Sociedad universal. Los quinientos años que, en Europa, transcurren entre el siglo v y el siglo x, son, a la vez, años de descomposición de una civilización constituida y años rurales. La recuperación del ritmo de la civilización coincide con el auge de las ciudades. La revolución industrial de la fase capitalista, coincide con el rápido ascenso de las curvas en S de urbanización (en Gran Bretaña, el ascenso más rápido en la proporción de habitantes residentes en ciudades de más de 100.000 habitantes tuvo lugar entre 1811 y 1851; en los Estados Unidos, entre 1879 y 1921).

La ciudad, en el sentido urbanístico, se nos ofrece como una *determinación* de un proceso más amplio, de perspectivas mundiales. La "ley de Cooley" —según la cual, la población y riqueza tienden a concentrarse (es decir, tienden a formar ciudades) allí donde se produce una "ruptura en los transportes"— al mismo tiempo que es una ley empírica, revela una estructura supraurbanística, a saber, aquella en la cual puede configurarse el concepto mismo de *transporte*, cuyas "rupturas" (o interrupciones de un flujo pensado en principio como continuo: interrupción por cambio de medio —río/senda— o por

manipulación de mercancías) pueden dar lugar a las "ciudades" como "ganglios" por intermedio de los cuales, los *transportes* pueden ser restablecidos. Hechos "fenomenológicos" tan relevantes en la descripción del *fenómeno* urbano como la "conciencia de las ciudades" en cuanto puntos en los cuales "gira el eje del mundo" (Atenas, Alejandría, Roma, París...) alcanzan su plena significación desde la perspectiva universal del concepto abstracto funcional de Ciudad. Desde la axiomática del materialismo histórico, quedan planteados muchos problemas: ¿Son las ciudades componentes *básicos* del proceso de producción o son componentes *superestructurales*? Sin duda, la respuesta deberá distinguir tipos de ciudades. ¿Son instrumentos de producción —"máquinas para ser habitadas por dentro", como diría Le Corbusier— o son relaciones de producción? Las respuestas precisas a estas y otras preguntas, orientadas por el concepto abstracto de Ciudad, podrán mostrarnos internamente de qué manera, ya a partir de las ciudades *fenoménicas* del "fértil creciente", el asentamiento de la población en recintos fijos, no constituye sólo un "encadenamiento" a la tierra, una limitación de la "libertad" de los nómadas, sino también la posibilidad de constitución de un nuevo tipo de libertad, desarrollada en la atmósfera de un nuevo reino de necesidades, mucho más duras y crueles, las que constituyen el "reino del Espíritu". Por último, la determinación urbanística del proceso universal de la "civilización", no excluye la posibilidad de una consideración transitoria de las propias formaciones urbanas —debe ser discutido si, en el futuro, la "sociedad universal" se determinará según la forma de una "ciudad única" que cubra nuestro planeta, o más bien, según la forma de la supresión de toda ciudad, en sentido fenoménico. Porque, en cualquier caso, la implicación

que establecemos entre "ciudad fenoménica" y "civilización" no puede confundirse con la implicación recíproca. Si así se hiciera, es muy probable que se actuaría bajo la presión ideológica, literalmente "burguesa", para la cual la moral equivale al ideal del confort urbano, esa moral que Nietzsche describió, a su modo, como "felicidad china" (*Gay Saber*, I, 24). Es el canto a las virtudes "burguesas", a los derechos del *ciudadano* (en el sentido del *Discurso* de Rousseau de 1756), por encima de los "derechos del hombre" (en el sentido del *Discurso* de Rousseau de 1754). ¿Quién se atrevería a decir que la ciudad, en general, es por sí misma el *summum bonum*? Y no ya pensando en Calcuta, sino incluso pensando en las *New Towns* británicas. Pero, en cualquier caso, la alternativa no es la "vida a la intemperie" proclamada por los cínicos, por el fascismo, por el nihilismo, que se presenta enmascarado como "crítica de la civilización". Por dura e injusta que sea la vida de la ciudad, es lo cierto que en ella se da la vida espiritual, la vida de nuestra cultura. "El sitio y los árboles nada me enseñan —dijo Sócrates— sino los hombres en la ciudad".

3. La oposición ciudad/campo tiene un sentido muy diferente cuando la entendemos en una perspectiva "genérica" y cuando la entendemos en una perspectiva "abstracta".

Desde una perspectiva genérica, "campo" es, ante todo, la clase complementaria de la ciudad. *Campo* es la no-ciudad, lo no-urbanizado (en sentido empírico); por ejemplo, la población no-concentrada, dispersa en alquerías, *villae*. Pero evidentemente estos conceptos fenoménicos tienen límites precisos: no es lo mismo una villa romana de recreo o una hacienda rural —que implica la *urbs*, las legiones dispuestas a aplastar cualquier alzamiento

de los esclavos— que un poblado neolítico. Pero el concepto genérico de *campo* cubre tanto las aldeas de países subdesarrollados como las aldeas europeas satélites de una metrópoli, o los poblados de agricultores del mundo micénico en cuanto enfrentados al *Palacio*, que desempeñaba el papel de centro urbano en miniatura.

La importancia teórica de estas cuestiones puede ponerse de manifiesto recordando los esquemas, tan frecuentes, en los que se contrapone el proceso de la revolución socialista de 1917 al proceso de la revolución socialista de 1949. Se dice, en efecto, que la revolución soviética se generó en las ciudades (San Petersburgo, Moscú) y se extendió al campo con posterioridad; mientras que la revolución china, sólo tras la consolidación de las zonas rurales en el orden comunista, pudo poner cerco a las ciudades y, por último, conquistarlas (Kalgan, Kaïfeng, Tientsin, Pekin). La pregunta que es necesario formular es la siguiente: ¿valen estos esquemas diferenciales en el nivel ontológico, o solamente describen diferencias propias del nivel fenoménico? La respuesta a esta pregunta controla, en realidad, una gran parte de la Teoría de la Revolución, en general, y del planteamiento de la significación del conflicto chino-soviético, en particular.

La oposición funcional-abstracta entre la ciudad y el campo habría que entenderla, más bien, como la oposición que media entre un tipo de agrupación "sustantiva" —cerrada, en términos de relaciones— es decir, de una *estructura circular* (autonomía y autarquía respecto de otras poblaciones) que puede verificarse en los estadios bárbaros, pero también generarse en el seno de la propia sociedad universal, y una agrupación esencialmente "insustancial", un *nudo* del tejido de relaciones en el que consiste la sociedad universal. Pero con esto obtenemos

un resultado verdaderamente dialéctico, a saber: que el concepto abstracto de ciudad se realiza sobre todo en las formaciones que fenoménicamente corresponden al "campo" y, recíprocamente, el concepto funcional de "campo" se realiza en las ciudades "fenoménicas", en cuanto dotadas de "autonomía" y "autarquía". La oposición ciudad/campo, se nos revela, de este modo, como una oposición mucho más profunda de lo que pudiera corresponder a una oposición meramente empírico-histórica. Los propios circuitos causales cerrados deben categorizarse en el concepto "abstracto" de "campo" —y esos circuitos pueden producirse en el seno de sociedades de un elevado nivel tecnológico o político (el ideal de la *Polis* platónica es un ideal ciertamente aldeano, como lo es, en general, la Idea misma fenoménica de la ciudad como recinto suficiente para que el *ciudadano* alcance la plenitud de sus derechos y el límite de su conciencia histórica.

4. El sistema dialéctico de las relaciones de oposición entre ciudad y campo que estoy bosquejando puede acogerse a un modelo simplificado, que designaré por modelo Mc (modelo cíclico). Mc puede reducirse a cuatro clases de términos: a, A, b, B, relacionados de tal suerte que unos se articulen a los otros bien sea inmediatamente, bien sea mediatamente (por la mediación de terceros términos del conjunto original, en la forma de productos relativos). *Articulación* significa aquí cualquier tipo de relaciones que entre los términos puedan establecerse siempre y cuando estas relaciones se piensen como ordenadas, es decir, como precediéndose y sucediéndose las unas a las otras. Si esta sucesión es temporal, "articulación" comprende tanto la acción real de algún término sobre otro (moldeándolo de algún modo), cuanto la "acción ideal" (en el *ordo cognoscendi*) por virtud de la cual un término,

al articularse con otro, lo declara y determina contextualmente.

Mc se constituye como modelo dialéctico cuando se dan las siguientes condiciones:

1) Sus cuatro términos están opuestos dos a dos según dos criterios diferentes, pero que también deben darse combinados.

2) Ante todo, la oposición tiene lugar según un criterio *lógico*, que funda las parejas de opuestos (a/b) y (A/B) en cuantos separados por una *negación*. Por eso podríamos llamar *contradicción* a esta primera forma de oposición.

3) En segundo lugar, un criterio *epistemológico*, que da lugar a los pares opuestos (a/A) y (b/B). En virtud de este segundo tipo de oposición, los términos quedan subsumidos o reducidos a su opuesto respectivo. Por eso podríamos designar este tipo de oposición como *suboposición*.

4) Por último, la combinación de los dos criterios precedentes, fundará las parejas de opuestos (a/B) y (b/A). Llamaremos *contraposición* a esta oposición compleja.

El "funcionamiento" de Mc —si partimos del término a— es el siguiente: El término a se articula con su contradictorio b, generando relaciones de a hacia b, a las cuales seguirán las recíprocas de b hacia a. A esta articulación se le atribuye, como efecto propio dialéctico, la *superación* de ambos (por tanto, la *destrucción* de estos términos como figuras autónomas o *sustantivas*). Esta superación la definimos formalmente como la articulación de a, por la mediación de b, con su *contrapuesto A* y, asimismo, la de b con A. De este modo, obtenemos la articulación de A con su contradictorio B. El resultado de esta articulación es la superación de ambos, que defi-

nimos (de aquí la naturaleza circular de Mc) como articulación de B con su contrapuesto a, y de A con b. El modelo Mc comporta 12 tipos de relaciones.

El modelo Mc podría utilizarse para analizar la célebre matriz de "reproducción simple" que consta en el libro II, capítulo XX de *El Capital* y que inspiró las matrices econométricas de Leontieff. (La fila I —"medios de producción"— figuraría en el nivel estructural: la fila II —"medios de consumo"— en el nivel fenoménico).

Si lo aplicamos a nuestro objeto, obtendremos el sistema que sintetizamos en el siguiente diagrama (a = Ciudad, como concepto fenoménico; b = Campo fenoménico; A = Ciudad en el sentido funcional; B = Campo, en el sentido funcional. La flecha continua, simboliza articulación inmediata; la flecha discontinua, articulación mediata).

	Ciudad	Campo
Nivel fenoménico	a	b
Nivel estructural	A	B

El modelo contiene las líneas generales según las cuales podrían ser pensadas dialécticamente las "interacciones" entre la Ciudad y el Campo, en la medida en que a estas interacciones se les atribuye una significación universal, y no un alcance meramente empírico trivial. El esquema se propone, además, como un "operador" capaz de orientar el orden de las investigaciones empíricas y prácticas, que son las que, en todo caso, le prestan sentido.

Si partimos de una ciudad empírica (fenoménica) del tipo a, el modelo nos exige, desde luego (como es habitual, por otra parte), su articulación con su *hinterland* (su alfoz, un *campo*, que es un argumento de b). Como es sabido, los geógrafos entienden por *hinterland* de una ciudad no solamente su alfoz sino también todo aquello que sostiene con la ciudad de referencia relaciones de "zona de mercado". Pero la distribución de los puntos que representan clientes de una ciudad es más densa en una zona de 10 kilómetros alrededor del centro urbano que en la zona comprendida entre los 10 y los 20 kilómetros y así sucesivamente.

Las relaciones tipo (a/b) generan relaciones recíprocas tipo (b/a). Estas relaciones —dado que a es un concepto clase— deben ser entendidas como relaciones unipluríivocas del "campo" a distintos núcleos urbanos (a_1, a_2, a_3, ... a_n). Es a partir de este conjunto de relaciones, que brotan entre términos dados a nivel empírico, cómo podemos comprender la posibilidad de constitución de un nuevo nivel de relaciones, que no podrían brotar "analíticamente" de cada núcleo urbano aisladamente considerado, pero que generan de un modo, por decirlo así, "sintético a priori", dado que no es accidental la pluralidad de núcleos urbanos en "áreas de regadío" tales como el Éufrates, el Indo o el Nilo. Cuando los "poblados" quedan *absorbidos* en un nuevo orden de relaciones que los envuelven, comienzan a ser "nudos" de relaciones. Es así como a nos remite (a través de b) a A, la "ciudad", en el sentido estructural, y cómo b nos remite, a través de a, a B, "el campo", en el nuevo sentido funcional. Es así como A y B quedan frente a frente, para desarrollar relaciones de un orden superior. La ciudad A es ahora una estructura esencialmente "abierta" (virtualmente universal)

que incorpora el dibujo conceptual mismo del campo b; mientras que el campo B se nos revela como una forma que se "cierra" sobre sí misma, aunque en escala distinta de los poblados primitivos (a quienes también asume) y por consiguiente se articula con el concepto empírico de ciudad, a. Pero los términos del tipo A y B no pueden ser pensados como términos de un orden en el que los contenidos empíricos del tipo a y b hayan sido eliminados. Por el contrario, A y B sólo figuran en nuestro modelo en cuanto articulados a a y b y, por consiguiente, en cuanto realizados en determinaciones empíricas a las cuales, al propio tiempo, desbordan o trascienden (*superan*). Esta dialéctica del desarrollo de las ciudades, como proceso objetivo "insconciente" en la escala de cada ciudad empírica, corresponde a la conjunción de dos efectivas tendencias contrapuestas:

1) La tendencia de cada ciudad a "encerrarse en sus murallas", a erigirse en "centro del mundo", a considerar a los demás como "campo", "provincia" inexistente en una determinada tabla de valores. La ciudad se concibe como un *Todo*.

2) Pero también, a la real inmersión de cada ciudad en un flujo de relaciones que determinan a cada ciudad como una *parte*, como un eslabón especializado en un conjunto (ciudades de consumo, de producción, militares, etc.).

La reiteración del circuito en el que consiste el modelo Mc, nos permite utilizarlo como esquema del propio proceso histórico milenario, en la medida en que este proceso se contempla desde la dialéctica de las relaciones entre el campo y la ciudad (La naturaleza dialéctica de este modelo se corrobora por la observación siguiente: el

modelo contiene en sí mismo, como una posibilidad interna, los episodios de destrucción de ciudades concretas a_k, al margen de la desaparición de la "ciudad" en general).

X

SOBRE LAS DIFERENCIAS ENTRE ETNOLOGÍA E HISTORIA

LAS SOCIEDADES BÁRBARAS no tienen historia. Las sociedades bárbaras son ágrafas. La Etnología se refiere a las primeras; y la Historia es costumbre comenzarla cuando comienzan los documentos escritos. ¿Qué conexión podemos establecer entre estos criterios, esquematizados de un modo deliberadamente simplista?

Cabe enfocar la cuestión en términos epistemológicos. No habría diferencias ontológicas significativas entre las sociedades ágrafas y las sociedades con escritura. La diferencia estriba en que las sociedades con escritura nos suministran mucha más información con la cual poder escribir la Historia; pero esto no significa que las sociedades "bárbaras" no tengan "derecho a la historia". La *Etnohistoria* —la "Historia de los pueblos sin escritura"— ha sido en gran parte, de hecho, resultado de una reivindicación de las "antiguas colonias" americanas o africanas, de su derecho a la Historia. Terminantemente mantiene este criterio "epistemológico" Hubert Deschamps: "Si l'on confond souvent le début de l'histoire et l'apparition de l'écriture, c'est seulement parce que le document écrit permet la datation précise. Si les faits pouvaient être datés autrement, l'histoire remonterait aussi haut que la

technique le permettrait; le carbonne 14 aurai pu, ainsi, s'il avait été plus précis, bouleverser complètement les frontières traditionnelles de la science historique". [30]

Pero sin negar la importancia que las nuevas fuentes puedan tener en cuanto a la modificación de los linderos entre Etnología e Historia, me permito insistir sobre la significación ontológica subyacente en este famoso criterio. Deschamps, como muchos otros, viene a decir que si no hay historia de las sociedades bárbaras es porque no tenemos documentos escritos de ellas (o bien, otros modos de datación, con lo que se insinúa la equiparación de las fuentes, es decir, se da por supuesto lo que aquí discutimos: el significado ontológico de la escritura). La tesis que aquí se trata de defender es la inversa: *Si no tenemos documentos escritos de las sociedades bárbaras es porque éstas no tienen historia.*

Ahora bien, los criterios ontológicos de diferenciación, en cuanto a la historicidad, entre el material "etnológico" y el "material histórico" pueden ser muy diversos. Es esencialmente diferente el criterio hegeliano —la Historia va ligada al Estado, digamos, a la Ciudad— que es un criterio específico-material, y los criterios ensayados por Lévi-Strauss, que son más bien genérico-formales. Para Lévi-Strauss, la Historia se diferenciaría de la Etnología como se diferenciaría una ciencia que parte de "observaciones empíricas" y construye "modelos estadísticos" —frente a la Etnología, que construiría más bien "modelos mecánicos" (*A. S.*, pág. 311). O bien, porque el etnólogo trata de eliminar de los fenómenos sociales cuanto éstos dan a la reflexión —analizándolos en sus elementos inconscientes— mientras que la Historia contempla cuanto se presenta a los hombres como la consecuencia de sus repesentaciones (*A. S.*, págs. 30-31). Estos criterios no son

discriminativos desde el criterio específico-material, propuesto por Hegel; tanto en el Estado, como fuera de él, hay niveles de conducta consciente e inconsciente. Lo inconsciente se diría que ocupa un mayor volumen en las sociedades bárbaras —y esto es lo que explicaría la diferenciación percibida por Lévi-Strauss, que, sin embargo es sólo de grado, salvo que se entienda la Historia, al modo hegeliano, como el "reino de la razón".

Se trata aquí de ensayar los criterios ontológicos de diferenciación entre la Barbarie y la Civilización, que fueron expuestos en párrafos anteriores, a efectos de tratar de obtener con su ayuda algún indicio de la conexión entre Ciudad, Escritura e Historia —y, correlativamente, de la conexión entre Barbarie, Agrafía y Etnología.

La tesis central se basa en pensar los signos escritos no como un acontecimiento "epifenoménico" que dejase intacta, en lo esencial, una realidad "viviente" —y, para quienes subrayan ya su consistencia "simbólica", el carácter "epifenoménico" atribuido a la escritura denunciaría, para decirlo con expresión de J. Derrida, una concepción "fonocentrista"— sino como acontecimientos que forman parte "sustantiva" de esa realidad y, por consiguiente, reclaman el tanto de que les sea atribuida una capacidad, mayor o menor, de modificar el resto del "continuo cultural".[31] Lévi-Strauss, como es sabido, ha subrayado los límites de la escritura: en el neolítico, la humanidad ha dado pasos de gigante, sin escritura, mientras que civilizaciones históricas, con escritura, han permanecido estancadas. Esto es verdad. Pero no se trata de atribuir a la escritura la causalidad exclusiva de los movimientos culturales, sino, más bien, una causalidad específica de determinaciones positivas. Se diría que Lévi-Strauss ha propendido, en cambio, a considerar los efectos de la escritura

en términos de una causalidad "negativa". Parece como si Lévi-Strauss prefiriese ver en la escritura, más que su capacidad para desarrollar los potenciales dados en la vida ágrafa, su aptitud para destruir "estructuras más ricas" y "más humanas" de la comunidad primitiva. La escritura operaría la "desvitalización" de la comunidad primitiva, al transformar las relaciones de comunicación en relaciones mediadas por objetos impersonales, la sustitución de las relaciones directas, persona-persona; la transformación de una sociedad orgánica y "auténtica" en una sociedad "mecánica", en la cual la comunicación tiene lugar a través de verdaderos *relais* e *interruptores*. Lévi-Strauss llega a usar la palabra "deshumanización", como si lo *humano* debiera ser situado más bien entre los salvajes o, para decirlo con más respeto, entre las sociedades arcaicas. Las colectividades gigantes civilizadas, se le presentan como formaciones teratológicas.

Ahora bien: La Idea de Transitividad puede orientarnos en el significado positivo, y ontológico, que es posible atribuir al descubrimiento y propagación de la escritura. A la luz de esta Idea, en lugar de contemplar la escritura como un proceso de *reificación* y en los signos escritos unos *interruptores* de la oralidad, de la comunicación directa, nos acostumbramos a verla como una de las formas más enérgicas de realización de la misma identidad recurrente de la comunicación —no de su *interrupción*— como el ejercicio mismo de la transitividad, que es posible precisamente gracias a que los signos aparecen "objetivados", es decir, separados del propio *cuerpo* y, por tanto de la reflexividad constitutiva de la conciencia, desde el momento en que cada individuo puede "comunicar consigo mismo" —con su pasado personal, con su futuro— a través de signos análogos a aquellos con los que

comunica con los demás.[32] La definición que Platón dio del "pensamiento" —diálogo del alma consigo misma— se hace operatoria a partir precisamente de la utilización de la escritura. Toynbee ha subrayado —a diferencia de Childe, más interesado en destacar el estatuto de "casta enquistada" que correspondió a los "letrados" en las antiguas ciudades egipcias o chinas —la función que los escribas han desempeñado en cuanto a la interconexión con otras culturas, es decir, en su terminología, su sentido de *intelligentsia*. Efectivamente, mediante la escritura la transmisión de las informaciones a través de las generaciones —que, con la dependencia de la oralidad puede ser recurrente, pero no idéntica, por cuanto está subordinada al narrador— puede alcanzar la identidad recurrente, la transitividad, hasta el punto de que el *pasado* puede quedar asimilado al *presente* en cuanto al modo de manifestarse (una carta escrita hace un siglo es equivalente a una carta escrita en el presente, y cuyo autor sea desconocido). De otro modo: las generaciones pretéritas se encuentran, mediante la escritura, relacionándose con nosotros —el punto de referencia— de la misma manera que nos relacionamos nosotros con nuestros contemporáneos. O nosotros con nuestra descendencia futura. Estos mecanismos, en cuanto realizan una forma operatoria —no metafísica— de identidad completamente nueva, abren también un espacio nuevo para la conciencia, el *espacio en que consiste la Historia*. Y una de las mejores pruebas que puedo aportar para demostrar que este espacio de relaciones de identidad transitiva es verdaderamente el espacio histórico, es llamar la atención sobre la correspondencia que las partes de este "espacio" —partes obtenidas según un criterio puramente "formal"— guardan con las "dimensiones" clásicamente atribuidas al Tiempo histórico —Pasado,

Presente y Futuro— hasta el punto que esta correspondencia puede servir para redefinir aquellas "dimensiones", que son, por lo demás, y en sí mismas, puramente metafóricas, tomadas del "Tiempo cronológico".[33] 1.° El "pasado" es la clase de acontecimientos que "influyen" —según la identidad transitiva— en nosotros, pero no recíprocamente. El pasado se genera por la muerte. 2.° El "presente" es el campo de los acontecimientos ligados por relaciones de reciprocidad en cuanto a la transitividad de la comunicación. 3.° El "futuro" es la clase de los acontecimientos en los cuales nosotros podemos "influir" pero de suerte que ellos ya no pueden influir sobre nosotros, que resultamos de ese modo, irrevocables.

En este campo de transitividad es donde tienen posibilidad de ordenarse causalmente los acontecimientos históricos. La famosa "unicidad" de los hechos históricos es sólo una forma incorrecta de formular la inserción de las *res gestae* en este plano único, por respecto a nosotros, como punto de referencia. El conocimiento histórico enlaza acontecimientos mediante funciones causales, que no son "idiotéticas". Lo que es idiotético es cada valor de la función — pero no es por eso más idiotética la Historia de lo que pueda serlo la Astronomía. La Historia es así siempre, virtualmente, Historia Universal, en la medida en que todas las ordenaciones operadas según la transitividad —aunque se investiguen en cursos relativamente autónomos (Historia de Egipto, de Grecia, etc.)— confluyen en nuestro presente, que es un presente universal.

Mientras la Idea de Barbarie es, desde el punto de vista lógico, un concepto de "clase", la Idea de Civilización, en cambio —en cuanto correlato de la Historia— no podría ser utilizada como concepto de clase ("civilización azteca", "civilización helénica", etc.) como era utilizada

por los *evolucionistas*, al modo de Morgan y del propio Engels. Se trata más bien de una expresión que designa a un "individuo" —o clase de un solo elemento— a un concreto individual de cuatro dimensiones (cuando lo reducimos fisicalísticamente) que contiene como partes integrantes (no como partes lógicas), por ejemplo, el "área de difusión helénica", el sistema decimal o binario, la escritura silábica, etc. La individualidad de la "Civilización" no excluye, en cambio, la posibilidad de que en ella se constituyan relaciones "universales" (En el § XI aparecerán las consecuencias gnoseológicas de esta tesis sobre la naturaleza lógica del concepto de Civilización). Sólo si existe una "realidad concreta" que, a la vez, sea "universal", "racional" es posible desbordar la conciencia relativista. Un criterio que fuera concreto, pero cuya sustancia no fuera en sí misma la interna universalidad de la "civilización", resultaría inadecuado evidentemente para nuestros propósitos (como si definiéramos la civilización como "el conjunto de culturas desarrolladas entre los paralelos 37 y 43 a partir del siglo XXX antes de Cristo"). En el momento en que prescindimos de un individuo, que desempeñe algo como el papel de parámetro de las funciones históricas, todas las civilizaciones resultarán equivalentes y la unidad funcional de la Historia carecerá, por así decir, de punto de aplicación. Es lo que ocurre de hecho, cuando usamos *aisladamente* el criterio de la escritura —u otro cualquiera— para determinar la presencia de la Civilización, concluyendo, por ejemplo, que los aztecas estaban a un nivel comparable al de los españoles que los "descubrieron". Según nuestro criterio, no es irrelevante, sino esencialmente significativo para la Historia, el hecho de que fueran los españoles quienes descubrieron a los aztecas, y no viceversa — en tanto este descubrimiento no fue una aven-

tura de una tripulación de vikingos o de vascos, sino una "institución". El "descubrimiento" significaba la incorporación de las *nuevas* culturas y pueblos al "área de difusión helénica", a la Historia Universal.

En la medida en que unos pueblos, o unos rasgos culturales —incluida la escritura— permanecen *aislados, abstractos* (es decir, permanecen marginados de la "corriente central" de la Civilización) recaen en el espacio de la barbarie. El funcionalismo apareció como una metodología orientada a corregir el empleo *abstracto* de los elementos culturales, v. gr. la escritura, en la descripción e interpretación de las sociedades "humanas". La escritura, por ejemplo, habría que considerarla "en función" de la producción, de la estructura social, de la religión, etc. Pero, sin embargo, podría afirmarse que no por ello el funcionalismo, en tanto se aplica a culturas "cerradas", puede rebasar los límites *abstractos* de una perspectiva que, si es constitutiva de la ciencia de la barbarie, es destructora y abstracto-negativa, de la ciencia de la Historia. En efecto, aplicada esta perspectiva a la propia "civilización" —en cuanto reducible a un concepto de clase— equivale a prescindir de un componente *operatorio* (vid. § XI) concreto de la misma cultura civilizada, a saber, la transitividad operatoria de sus patrones culturales, la interna referencia de una civilización a todo lo que la rodea, para incorporarlo aunque sea bajo la forma de la más cruel explotación. Ahora bien: Esta característica de "agresiva universalidad" que atribuimos a una cultura civilizada, cuando se ejerce sobre un universo finito, como es nuestro planeta, implica necesariamente la *unicidad*. Un tema central —que aquí sólo puedo sugerir— es el de la presencia del esquema de la unicidad en los patrones operatorios de las mismas civilizaciones (los conceptos de "universalidad"

del Imperio romano, o de las "religiones universal-proselitistas", así como sus contrarios: los mitos sobre la infinitud de los mundos habitados, deberán ser realizados a la luz del concepto lógico de la unicidad). Pero la unicidad de la civilización constituye la negación dialéctica del concepto clase, en la forma de la clase de un solo elemento, a saber, la *civilización histórica*.

Se discutirá, sin duda, la realidad del esquema lógico que atribuyo a la Idea de civilización, en cuanto vinculado a un "intolerable etnocentrismo". Pero la alternativa es renunciar a todo criterio serio de distinción entre Etnología e Historia. Y esto es lo que aquí —en este párrafo— se trata de demostrar.

Las sociedades bárbaras, precisamente por cuanto en ellas no reconocemos la transitividad efectiva de sus procesos culturales, permanecen fuera del tiempo histórico, tal como lo hemos definido. Es totalmente erróneo pretender que esas sociedades están colocadas en un "presente continuo", como sostiene Nadel (op. cit., págs. 9-10). Nadel trata de convencernos de que el historiador se ocupa de acontecimientos en cuanto pasados — mientras que el antropólogo se interesaría por acontecimientos "under the aspect of the present". Pero él mismo viene a reconocer que esto quiere decir muy poco, desde el momento que duda si el pasado es lo que ocurrió hace un año, diez, cincuenta o ciento (pág. 9). Nadel está prisionero de las categorías *cronológicas* y no sabe que la unidad del tiempo histórico no puede encontrarse directamente en el número de veces que un cuerpo gire alrededor de otro, sino en la duración media de la vida de los individuos; que las horas del tiempo histórico no las marca el giro de las agujas en el reloj, ni siquiera las crecidas del Nilo, sino la muerte de los ciudadanos.

Las sociedades bárbaras están fuera del Tiempo histórico. Esto, en principio, no tiene mayor misterio: también lo están las sociedades de insectos. El material etnológico es, históricamente hablando, utópico y ucrónico —aun cuando cronológica y geográficamente, cada grupo tenga unas coordenadas muy precisas, como las tiene un hormiguero. (El material etnológico se distribuye con más densidad por la periferia de Europa que en su centro; y, dentro de Europa, más hacia los siglos medios —rurales— que hacia los siglos extremos). Con respecto al tiempo histórico el material etnológico —no el etnólogo— es *extravagante*. Mientras en el Tiempo histórico los pueblos confluyen, por definición, en un proceso unitario —que consiste, acaso, en una guerra— un tiempo unitario por respecto al presente práctico, en el "Tiempo etnológico" los indios de las praderas o los maoríes de Nueva Zelanda que figuran en los tratados de Etnología, flotan en un espacio-tiempo históricamente "irreal" — aquel en el cual se tejen los "grupos de transformaciones", los "ciclos" ahistóricos. La condición para que esos ciclos se produzcan es precisamente su desconexión con el Tiempo histórico universal, que totaliza el desarrollo de la civilización hacia el presente unitario de una Sociedad Universal. La llamada Etnohistoria es, según estas hipótesis, una denominación provisional para designar la recuperación de materiales realmente históricos pero que, hasta ahora, pasaban por bárbaros; es decir, o no es Etnología o, si lo es, no es Historia —al menos no lo es más de lo que pueda serlo la Historia de los Primates.

Si nuestros criterios parecen capaces para establecer líneas divisorias entre la Etnología y la Historia, podemos pensar que también podrían diferenciar la Sociología y la Etnología. Seré muy breve: El punto de vista

sociológico es, me parece, más abstracto que el punto de vista etnológico. Su abstracción consiste en que se atiene a los componentes que llamamos "circulares" de las relaciones de identificación, mientras que la Etnología considera también las relaciones "radiales". Por este motivo, la Etnología penetra más en la "complejidad" de su campo cultural de investigación, a cambio de recortar ese campo al ánbito de la cultura bárbara. En cambio la Sociología obtiene, como compensación a su abstracción mayor, un campo más extenso, en el que cabe incluir no sólo las sociedades civilizadas, sino también las sociedades bárbaras, en sus componentes "circulares". Estas relaciones de interferencia explicarían el que, de hecho, el trabajo sociológico se oriente hacia aquellas regiones que tiene asignadas "en exclusiva": las sociedades civilizadas; y que, por oposición, el etnólogo propenda a asumir el estudio de los componentes circulares de las sociedades ágrafas, en régimen exclusivo. Pero esta situación *de hecho* no autoriza a levantar una teoría sobre unos *derechos* que sólo confundirían el asunto.

XI

EL "CIERRE CATEGORIAL" DE LA ETNOLOGÍA

DESDE UNA PERSPECTIVA CONSTRUCTIVISTA, el concepto de "autonomía", "independencia" o "especificidad" de una ciencia, debe ser redefinido, a un nivel *sintáctico*. Aquellas palabras aluden oscuramente a las unidades gnoseológicas ya dadas ("Etnología, "Sociología"...) pero no ofrecen criterios formales que expliquen la constitución de estas unidades. Generalizaremos aquí un concepto familiar a la Teoría de los Algoritmos —el de "cierre operatorio"— para redefinir el concepto de "autonomía de una ciencia particular". (La generalización se apoya en el supuesto *constructivista* de que el dualismo dicotómico entre "ciencias formales" y "ciencias reales" es aparente. El criterio del constructivismo es el que formuló Geulincx hace trescientos años: *Verum est factum*).

Distinguiremos (tanto en el nivel lógico, como en el específico de los lenguajes científicos) tres tipos de componentes de una ciencia (considerada como un "programa" de construcción de *verdades*):

1.º *Términos* (*a*, *b*, *c* ... *n*) o "funtores de grado cero" del campo categorial *U*. A los términos, asociamos, como *modus sciendi* característico, las *definiciones* (de términos).

2.º *Relaciones* (R_1, R_2, R_3, ... R_k). A las relaciones, asociamos los *Axiomas* de la ciencia (Axiomas canónicos).

3.º *Operaciones* ($*_1$, $*_2$, $*_3$, ... $*_n$), o funtores de grado 1, 2, etc. (uniádicos, diádicos...). En general, "leyes de composición". A las operaciones, asociamos los *Postulados* propios de cada ciencia (Axiomas operatorios).

Una operación $*_1$ que compone términos de *U* —v. gr. *a*, *b*— es *cerrada* respecto de *U* cuando su resultado —$c = a *_1 b$— también pertenece a *U*; es decir, cuando mantiene con *a* o con *b* alguna de las relaciones *R*.

Por *cierre categorial* entendemos la aptitud que un conjunto de *componentes gnoseológicos* (de tipo 1, 2 y 3) tiene (cuando sus operaciones son cerradas) para construir verdades científicas.

No es posible ofrecer ahora más precisiones. Suponemos que la unidad de una ciencia se constituye en virtud de un *cierre categorial.* El concepto de "cierre categorial" puede utilizarse, en muchos contextos, como alternativa al concepto de "corte epistemológico" de Bachelard-Althusser. Este concepto ("corte epistemológico") formula la unidad de cada ciencia en su momento negativo de separación de las demás, y de la Filosofía, pero no ofrece ninguna explicación de la constitución positiva de esta unidad y sugiere peligrosamente la representación de esa separación como una desconexión entre campos científicos que están, sin embargo, vinculados en *symploké.* Aquí diremos que, si una ciencia es "autónoma", no es tanto en virtud de un "corte" (*praecissio*) cuanto en virtud de un "cierre categorial". Éste determina a aquél, aunque de modo abstracto, desde el momento que un campo científico puede llegar a articularse en otro más amplio. En el plano, se cierran términos (puntos, líneas...), relaciones (con-

gruencias...) y operaciones, constituyendo la Geometría plana; pero ésta puede quedar inmersa en un espacio más rico, la Geometría de los sólidos.

Una ciencia, considerada sintácticamente (con referencia a estos componentes gnoseológicos) queda analizada en tres niveles, que llamaremos respectivamente: 1. Nivel *protocolario*, en el que se establecen términos ("Hechos", en las "ciencias reales"). A nivel protocolario, la Etnología, en sentido lato se presenta como "Etnografía". 2. Nivel *estructural*. Se establecen relaciones entre los términos. Pondríamos en este caso la "Etnología", en sentido estricto. 3. Nivel *axiomático* y *operatorio*. Lo que Lévi-Strauss llama "Antropología" —inadecuadamente, según nuestra tesis— correspondería a una Etnología desarrollada a un nivel axiomático.[34]

Pero el análisis de la ciencia etnológica —o de cualquier otra ciencia cultural— no es tan sencillo. Además de este "eje sintáctico" en el que podríamos situar sus componentes gnoseológicos, es preciso considerar otros ejes —sólo nos referiremos aquí al "eje semántico". En este eje, la distinción esencial —constitutiva, a mi juicio, de las ciencias de la cultura, en cuanto a distintas de las ciencias *físicas*— es la que media entre un nivel *fisicalista* (análogo al de las ciencias físicas) y un nivel que llamaremos *fenomenológico*. Cuando un melanesio cambia una *cordelette* roja por un diente de perro,[35] el plano fenomenológico queda instaurado por la circunstancia de que la *cordelette* y el diente de perro no son simplemente objetos significados por los símbolos de nuestra ciencia, sino que son ellos mismos *significantes* (v. gr. operadores). Esta hipótesis es absurda en las ciencias físicas, salvo incurrir en "antropomorfismo" — v. gr., suponer que el "calor" *opera* sobre el "sistema", para producir "trabajo".

Pero en las ciencias culturales, el "material" estudiado puede ser, él mismo, operatorio *similia similibus*: en ellas lo "real" es, por así decir, "racional". Éste es el lugar por donde se articularían las cuestiones sobre la naturaleza "consciente" o "inconsciente" de las "estructuras antropológicas", que Lévi-Strauss, Lacan o Ricœur suscitan desde una perspectiva lindante con el Psicoanálisis o la Mística.[36] La distinción entre el nivel *fisicalista* y el *fenomenológico* obliga a introducir un tercer nivel "semántico", que llamamos *ontológico*, desde el cual se formula la articulación entre los dos primeros. (Compárense estos niveles con el nivel "real", "ideal" y "normal" de Malinowsky, Brown o Leach).

De la combinación de los ejes sintáctico y semántico —a los que sería preciso agregar el "eje pragmático", esencial, por lo demás, a la Teoría de la Historia (el "Tiempo histórico", tal como lo definimos, es un concepto pragmático)— resulta una *matriz de clasificación* de las verdades etnológicas, que aquí no es posible desarrollar. Pero sí me parecía pertinente llamar la atención sobre la necesidad de una matriz semejante, si se quiere introducir una mínima claridad sobre los debates "metodológicos" de los "antropólogos". Por ejemplo, la concepción de la Etnología como ciencia que debe orientarse a establecer "Postulados culturales" de diversas sociedades, o "Temas culturales"[37] podría redefinirse como un ejercicio de la Etnología al nivel axiomático-fenomenológico. El "estructuralismo" de Lévi-Strauss pretendería situar la Etnología a nivel estructural-ontológico.[38]

Ofrezco a continuación, y en esbozo, un programa de análisis gnoseológico del "cierre categorial" de la Etnología, en cuanto a ciencia efectiva:

1. Los "Términos" primitivos de la Etnología pertenecen al plano fisicalista (cuerpos, movimientos, "exocultura"), o al fenomenológico (cauris, mitos...) o al ontológico (concepto de organismo individual...).

Las definiciones de estos términos son el resultado de "despieces" orientados a determinar "rasgos", "pautas culturales".[39] (La distinción entre "pautas objetivas" —el que las iglesias católicas posean vidrios de colores— y "pautas culturales subjetivas" —el que los fieles católicos hablen en voz baja— muy frecuente entre "antropólogos"[40] debería ser re-expuesta en términos más rigurosos). Entre los diferentes niveles de definición existen diferencias y conflictos que es preciso reconocer para plantear los verdaderos problemas gnoseológicos de la Etnología. A nivel fenomenológico un esclavo romano puede ser cosa, *peculium*; pero a nivel ontológico, lo reconocemos como "persona". Inversamente, rebajamos a la consideración de cosa a un fetiche fenomenológicamente definido como "divino" o "numinoso". La distinción entre estos planos está en la base del propio razonamiento etnológico, y ninguna beata "fidelidad" a los datos (fenomenológicos) podría oscurecerla (si no pensáramos al esclavo como persona, ni siquiera podríamos formar el concepto etnológico de esclavo).

2. Las *relaciones* que ligan términos, también se mantienen en distintos planos. Tampoco es posible considerarlos equivalentes en cuanto a la verdad de sus respectivos "axiomas". Los "postulados culturales", en el sentido de Opler, se mantienen en el plano fenomenológico aunque no se den a nivel *protocolario* ("cultura explícita") sino *estructural* ("cultura implícita").

Las relaciones fenomenológicas —en el sentido de Grundler[41]— entre un chamán y el espíritu difunto, son

erróneas a nivel ontológico y precisamente por este juicio *no neutral* se plantean cuestiones típicas a la Etnología.

3. Las operaciones de la ciencia etnológica se mantienen también a distintos niveles —acaso no a nivel ontológico—. Entre los "postulados culturales" de Opler hay algunos que se refieren a las operaciones. Es esencial tener en cuenta la circunstancia de que las operaciones gnoseológicas, en Etnología —y en otras ciencias humanas— corresponden a operaciones del propio "material" investigado: el "antropomorfismo" operatorio no es ahora un resultado metafísico, sino una condición epistemológica (por lo demás, las correspondencias son de muchos tipos, y no solo biunívocas).

La aclaración de la naturaleza del *nivel ontológico* en el que la Etnología se mueve, en cuanto ciencia racional, es uno de los principales problemas filosóficos de la Teoría de la ciencia etnológica. Este libro sólo lo toca oblicuamente, pero su tesis es terminante: el nivel ontológico de la Etnología es la "Civilización". Cuando —víctima de la ilusión etnológica— alguien cree poder habitar en las sociedades primitivas, "tales cuales son", lo único que puede conseguir es mantenerse en un nivel fenomenológico, lindante con el relativismo cultural y con el escepticismo.

La prueba de mi tesis se basa en el análisis interno de la propia Etnología efectiva, en particular, en el análisis de las *constantes etnológicas*. Llamaré *constantes etnológicas* —por analogía con lo que en los sistemas formalizados se llaman constantes: el "0", el "1" etc. en Aritmética; el "H", el "O" en Química, etc.— a aquel conjunto de *términos* o *relaciones* (predicados) incorporados al vocabulario etnológico tales que resultan ser imprescindibles para que la *construcción* etnológica sea posible en cuanto etnológica (es decir, que no se convierta, por

ejemplo, en Cibernética, Semiología, Etología o Zoología). Las constantes a que me refiero son de esa índole: "tradición", "mentira", "relato", "pacto", "muerte", "genitor", etc., y se oponen a otras significaciones tales como "dios" o "espíritu difunto", que, sin embargo, tienen una *verificación fenomenológica.* Pero los "dioses" o los "espíritus difuntos" no existen. ¿Dónde no existen? En el *espacio ontológico* de la Etnología científica — de una Etnología que no quiera ser, simplemente, Teología (el etnólogo-fenomenólogo realiza una ciencia que no se diferencia en rigor, de la del Teólogo musulmán o cristiano; viceversa, la ciencia teológica en tanto que investiga las estructuras racionales dadas en ciertos relatos míticos, es etnología estructural). La Etnología científica debe, precisamente, *construir* sus contenidos fenomenológicos, a partir de los elementos de su nivel ontológico.

Por ello, una de las tareas más características de la ciencia etnológica es la definición y redefinición de las *constantes etnológicas.* Las definiciones de términos, por otra parte, no se prueban sólo por su capacidad de aplicarse a un material ("mariposas etnológicas"), sino por su capacidad de componerse con otros términos definidos en una construcción desarrollada con *identidades sintéticas.* La definición geométrica del "triángulo" no se justifica por la posibilidad de aplicarla a siluetas más o menos *trianguloides,* sino también por la posibilidad de componerla (según conexiones de identidad sintética) con circunferencias, rectángulos y conos —es decir, con otros términos definidos. Esta posibilidad reside en el "espacio ontológico de la geometría"— v. gr., el espacio euclidiano de la *intuición* (en el sentido de Kant). Las dificultades específicas de la Etnología, en este trámite, derivan de que su proceder es necesariamente hermenéutico, dado que el plano

fenomenológico no puede ser considerado como "lugar de resolución o verificación última". Y esto es lo que obliga a situarse en el nivel de la *civilización*. "Padre" o "Muerte" son términos fenomenológicos en muchas áreas etnológicas con un sentido no *ontológico* ("Padre" no es visto como "genitor"; morir es "ir al Hades"). Por ello, *Padre* y *Muerte* deben ser redefinidas a nivel ontológico —renunciar a hacerlo, es elegir la vía idealista-fenomenológica en Etnología. La dificultad está en ofrecer definiciones genuinas: y éstas se mantienen en el nivel "civilizado"— como cuando se define "mana" (*salva veritate*) como "fonema de grado cero", o "muerte" como la negación irreversible de la simetría en las relaciones con el muerto.

Podría temerse que no sea posible determinar *constantes etnológicas* —por tanto, conceptos realizables en diversas áreas culturales— pero este temor es el temor mismo por la posibilidad de la Etnología como ciencia.

Con lo que precede podemos diseñar el significado de la Idea de "Barbarie" —tal como la expusimos en el § VIII— en cuanto "espacio" en cuyo ámbito puede darse un proceso de "cierre categorial". Establecimos, como criterio diferencial entre *Barbarie* y *Civilización*, la no-transitividad de las relaciones de "identificación". Como quiera que este criterio afecta a las propias relaciones del *U* etnológico, será preciso determinar de qué modo influye este criterio en la distinción Etnología-Historia.

1. El campo o Universo de la Etnología, es el campo *U* constituido por las "culturas bárbaras". Pero los *términos* de este campo tanto pueden ser los "rasgos" de cada "cultura" —*a*, *b*, *c*..., *n*—, es decir, las "cabeceras" de columna de la Matriz del § V, como las propias "culturas" —*A*, *B*..., *N*— es decir, las cabeceras de fila, tomadas

como unidades abstractas (como *totalidades,* no sólo como clases de rasgos).

2. Nos referiremos especialmente, para abreviar, a las relaciones *lingüísticas,* como subclase —por otro lado eminente— de las relaciones de *identificación.* Estas relaciones ligan a los términos-individuos corpóreos de *U*, y son simétricas, transitivas y reflexivas. Pero no son *conexas,* es decir, no se establecen entre dos cualesquiera de los términos-individuos de *U*. Por tanto, estas relaciones instauran "clases circunconexas" —clases de equivalencia— en *U*. El cociente de *U* por la relación *L* —lo que en lógica de relaciones se expresa por la fórmula: $U / L = K$— es el conjunto de "círculos lingüísticos", que originariamente habría que poner en correspondencia con el conjunto de "culturas bárbaras" ($K = \{ A, B, C..., N \}$).

La circumconexividad significa ahora que, en cada "cultura", los términos-individuos se *identifican* en el interior del círculo, pero a un *nivel material* diferente para cada círculo.[42] Las mismas "identificaciones" intraculturales son la fuente de la diversidad inter-cultural, como el paralelismo entre los haces de rectas de un plano es la fuente de la diversidad de estos haces, y aun de su oposición.

Ahora bien, entre las *conexividades* que forman *K*, es decir, entre los términos *A*, *B*, *C*, etc., existen relaciones de comunicación simétricas (tal como se revelan en el comercio intertribu, en los cambios de mujeres, en la guerra). Esta *simetría* es la que define la *barbarie*, tal como quedó definida anteriomente (§ VIII). La no-transitividad (ligada a la disposición no conexa de la relación *L*) no es, por tanto, un concepto meramente negativo para nosotros (para el investigador). Contiene algo positivo en el objeto mismo, a saber, el aislamiento de las comunidades. (La Civilización es la *negación* de este "aislamiento" transitivo y sólo

entonces la Barbarie aparecerá como la negación de esta negación, como un "error"; la Civilización será —en terminología hegeliana— la "verdad de la Barbarie").

La ausencia de escritura se conecta ahora con la no-transitividad que comentamos. En ausencia de escritura, los contactos simétricos entre *A* y *B*, entre *B* y *C*, no tienen por qué ser transitivos.

3. La Idea de Barbarie, así entendida, lejos de designar un campo amorfo definido por una negatividad (la no-transitividad), aparece como la condición para que se instaure un *cierre categorial* en el que se recorre la estructura misma de la Barbarie. Dicho brevemente: el "lugar de resolución" de las construcciones dadas por este cierre, son las "culturas" de la clase *U*.

Cuando el etnólogo *compone* rasgos *a*, *b*, *c*..., *n*, para obtener formaciones culturales dadas en cada "cultura", el *cierre* evidentemente se ha producido. Es, por lo demás, muy discutible que estas construcciones sean tan rigurosas como algunos estructuralistas piensan. La unidad de cada cultura, para decirlo con palabras geológicas, es más del tipo *conglomerado* que del tipo *cristal*. En el conglomerado existen cristales, incluso maclas; pero no por ello, el conglomerado es un "supercristal". Ello no obsta para que las partes del conglomerado no deban adaptarse unas a otras, incluso formar una unidad "termodinámica": esto es lo que el funcionalismo habría aprovechado. Las "maclas culturales" constituirían el fundamento del "estructuralismo" —en oposición a la teoría del *puzzle* cultural, de Boas o Lowie. Pero pretender reconstruir "operatoriamente" una cultura concreta total a partir de sus rasgos culturales, sería una empresa análoga a la del geólogo que, tras machacar los cristales exagonales de cuarzo, los octae-

dros de magnetita, etc., que constan en un conglomerado, pretendiese reobtener, a partir de la "estructura del todo" —la disposición en el conglomerado, debida a circunstancias "exógenas"— la estructura de cada parte cristalina, o viceversa.

También el etnólogo se refiere a las culturas *A*, *B*, *C*... *N* en sus relaciones. Pero estas referencias son distributivas: es decir, tanto cuando atribuye un rasgo común a todas ellas (v. gr. "en todas las sociedades está presente el tabú del incesto") como cuando la atribución se establece según reglas combinatorias (los tipos de avunculado), el lugar de resolución sigue siendo cada cultura particular, considerada como "término". [43]

El tránsito de la Etnología a la Historia no podría entenderse a partir de un desarrollo interno de las operaciones dadas en el campo de la Barbarie —en cuyo caso, este campo no sería *cerrado* respecto de la Historia. Es preciso introducir nuevos conceptos (zoológicos, geográficos: por ejemplo, el aumento demográfico de las sociedades primitivas, en espacios geográficos limitados y la "emergencia" de relaciones nuevas de "totalización" —un caso interesante de aparición de "cualidades" nuevas a partir del incremento de la cantidad) para aproximarnos a la perspectiva histórica. (La Prehistoria se constituye por una ordenación del material "salvaje" y "bárbaro" en el tiempo cronológico —no histórico— y por una selección de ese "material": la "exocultura" o cultura materializada. De ahí la proximidad de la Prehistoria y la Paleontología, como ciencia natural).

Sobre el nuevo espacio de transitividad de la Historia, construido siempre sobre esos núcleos residuales de la Barbarie que son las Naciones, se abren las asimetrías, a un nuevo nivel, determinadas por la causalidad en cuanto

limitada por la muerte, fundamento del tiempo histórico (§ X).

La Etnología aparece así como la ciencia de la "Barbarie", en tanto que la Barbarie es un campo cerrado en virtud, no sólo de una abstracción, sino de que realmente, en sí mismo, no contiene la "transformación" capaz de conducirlo a la "civilización". Tal sería el fundamento de la intemporalidad (histórica) de las "sociedades etnológicas". Los materiales de *elección* de la Etnología habrán de ser, según esto, principalmente las sociedades "marginadas" de la "civilización" —los "contemporáneos primitivos", amplios sectores del "tercer mundo"— o, dentro de la civilización", los componentes realmente "marginables" que, además, sean de estirpe bárbara —por ejemplo, el folklore, eminentemente rural—. El estudio de las sociedades bárbaras, en la medida en que ellas aparezcan como una fase en el proceso de la civilización, pertenecerá ya a la ciencia histórica.

Sobre la civilización como campo de la Etnología

Ahora bien: aunque la Idea de Barbarie no implica, en su contenido objetivo, la Idea de Civilización, la recíproca no es cierta, porque la civilización sólo puede edificarse sobre la Barbarie. Esta conexión esencial es la que abre al "cierre etnológico" su aptitud para ejercitarse sobre "material civilizado" (y no, como sugiere Poirier, su vocación por las "comunidades") un poco a la manera como el arqueólogo no sólo encuentra material para su trabajo en las ruinas extramuros de la gran ciudad, sino en la propia catedral gótica en una de cuyas columnas aparece empotrada, pongamos por caso, la rueda de un molino de mano

neolítico. Como el arqueólogo excava en plena ciudad —cuando no pone en peligro ciertos edificios— para extraer reliquias prehistóricas, así "excava" el etnólogo en plena civilización para extraer sus componentes bárbaros. La mirada etnológica debe posarse también en la civilización, pero precisamente en la medida en que puede percibir en el orificio de la oreja enjoyada de una dama que sale de la ópera *el mismo* orificio que desgarró el pabellón de una oreja *caduveo* o *bororo.*

La dificultad reside en lo siguiente: ¿Qué significa *el mismo*? Esta es la pregunta esencial, en cuya respuesta está implicada toda tesis sobre la virtualidad *crítica* que a la Etnología pueda corresponder (ver la *Conclusión* de esta obra). Me limitaré aquí a plantear el problema desde mi perspectiva filosófica.

Si no me equivoco, el nudo de la cuestión reside en la circunstancia de que la Idea de Barbarie —tal como la hemos construido— juega el papel lógico de *género* por respecto a la Idea de civilización, y no de un modo muy diferente a como el concepto de "Animal", o el de "Primate" juega el papel de género lógico (que los taxonomistas designan de modos diferentes: "Reino", "Orden", "Tipo", "Familia", etc.), por respecto al concepto de "Homo sapiens". Ahora bien: cuando se habla de "géneros lógicos", han de sobreentenderse tanto los "géneros porfirianos" como los "géneros combinatorios", incluidos los no distributivos. El famoso "triángulo universal" de Locke, en tanto que ese triángulo "no era" ni equilátero, ni isósceles, ni escaleno, es decir, en tanto que era alguna de esas *especies* de triángulo, independientemente de las demás, es un ejemplo canónico de "género porfiriano", como lo eran los géneros zoológicos en la época de Linneo, anterior a la Teoría de la Evolución. Pero el

darwinismo fue tanto una revolución de la "Ciencia de la Lógica" como pudo serlo de la "Ciencia biológica". Por lo que aquí respecta, la consecuencia principal —medida sobre el "Árbol de Porfirio"— de la revolución evolucionista fue la siguiente: que las "especies" de un género ya no son simplemente "distributivas". Existe un *orden genético* entre ellas, de suerte que el género comienza a ser, de algún modo, lo que efectivamente "engendró" —generó— las especies subsiguientes.

Por tanto, el género puede dejar de ser un simple abstracto-negativo, para convertirse en un abstracto-positivo, reclamando un estatuto *análogo* al de la especie, e incluso al del individuo porfiriano, que podrá ser llamado, a partir de ahora, *individuo genérico.* Tomemos el "género lógico" de los primates. Supongamos que los primates actuales proceden todos ellos de unos individuos mamíferos que se parecen más a los lemures o tarsios actuales que a los chimpancés o a los hombres. Este proto-lemur (que también es un proto-chimpancé y un proto-hombre) es una "especie genérica" (o, respectivamente, un "individuo genérico"). Sería absurdo pensarlo como un lemur actual, como sería absurdo pensar a los precursores actuales del hombre como si fueran póngidos actuales. (En este caso, valdría aquella "objeción" al transformismo, tan necia fuera de este contexto: "¿Y por qué los *monos* actuales no se transforman en hombres?"). Sólo cabe decir que, descontando otros rasgos fundamentales inscritos en su código genético, los lemures actuales resultan de una "transformación" distinta del *mismo* "protolemur" que hubo de transformarse en hombre. Si la semejanza se pone a nivel anatómico, podría decirse, por ejemplo, que los lemures actuales resultan del protolemur a partir de transformaciones "métricas", en las que se conservan las congruencias,

mientras que los póngidos y los hombres resultan del proto-lemur a partir de transformaciones "proyectivas". ¿Qué otra cosa significa la afirmación, tantas veces repetida por los zoólogos, según la cual en las selvas africanas actuales es posible percibir "sincrónicamente" los principales eslabones de la serie "diacrónica" de los primates? Y, sin embargo, puede decirse que aquellos "protolemures" *están* tanto en los lemures actuales, como en los hombres, "que llevan un protolemur dentro".

Apliquemos estos conceptos a nuestro caso. Las sociedades bárbaras son ahora, respecto de la sociedad civilizada, como los "protolemures", pero también como los lemures son por respecto del hombre. Los "contemporáneos primitivos" juegan ahora el papel de los lemures contemporáneos.

La Barbarie, como género dialéctico, es la cultura de la que hubo de brotar la "civilización". La Barbarie, como "género porfiriano", comprende también a los "contemporáneos primitivos".

Por consiguiente, cuando, hablamos de sociedades bárbaras, tanto nos referimos a una "especie genérica" de la Cultura —en cuanto de ella se generó la civilización— cuanto a la "especie porfiriana" de los contemporáneos primitivos. En modo alguno estamos, por tanto, autorizados lógicamente a identificar a nuestros precursores bárbaros con los contemporáneos primitivos, pese a sus semejanzas morfológicas. Tal comparatismo resulta ser sólo la utilización inadecuada de un esquema genérico-porfiriano.

De donde resulta que, cuando hablamos de los *componentes bárbaros* de la Sociedad civilizada incurrimos en la misma complejidad que cuando hablamos de los "componentes animales" del "Homo sapiens". *Animal* es la especie porfiriana de los actuales animales pero también es la

"especie genérica" de la que surgió el hombre y, por tanto, el hombre nada tiene que no sea animal en algún sentido.

Para referirme solamente a nuestro caso: cuando hablamos de Barbarie como campo de la Etnología apuntamos a muy diversos planos:

A. Como *campo de elección*, a todas las "especies" de sociedades "proto-civilizadas", pero también a las especies porfirianas de las sociedades "marginadas" actuales (principalmente, los "contemporáneos primitivos").

B. Como *campo de selección*, a los componentes bárbaros de la civilización que sean realmente "segregables", es decir, "seleccionables" por el proceso del cierre categorial etnológico. Por ello, la expresión "componentes bárbaros" de la Civilización es muy ambigua y es preciso distinguir urgentemente por lo menos tres categorías:

a) Los componentes que llamaremos (convencionalmente) *arcaicos* de nuestra cultura civilizada. Es decir, aquellas formaciones culturales que son estimadas —por criterios que aquí no es posible analizar— como algo que "es preciso" segregar de nuestro mundo, aunque viven en él como "supervivencia", pero también como "refluencia" del fondo salvaje del material civilizado.

Naturalmente, es imposible mantener una actitud neutral al tratar de hacer una lista de estos componentes que llamamos "arcaicos". Cualquier acto de ejemplificación de un "componente arcaico" es ya un acto *crítico*. El "cierre categorial etnológico" se constituye solamente en el seno de la Idea de civilización. Por ello, y sin otro objeto que ilustrar el concepto, daré, como ejemplos de arcaísmos bárbaros de nuestra civilización, a los ritos, tan extendidos, del culto a las ánimas, o a los conjuros con intenciones

meteorológicas (Deliberadamente, prefiero omitir ejemplos políticos).

b) Los componentes que llamaríamos *antiguos* de nuestra cultura. Son formaciones culturales que se encuentran en la barbarie protocivilizada y en la barbarie "marginal", pero que coexisten en la civilización, de suerte que podemos entender su sustitución por otros, pero sin que esta sustitución sea "exigible". Pongo por ejemplo la rueda del carro de una granja que gira por la carretera al lado de la rueda del automóvil.

Pero es preciso tener en cuenta que si lo "antiguo" puede ser sustituido, no por ello todo lo que puede ser sustituido es "antiguo", en este sentido etnológico. El primer modelo de motor de explosión, el primer tipo de cinematógrafo, ha sido sustituido, pero no por ello es "antiguo" etnológicamente hablando. Llamémoslo "clásico". *Clásicos* son los componentes culturales que han surgido en el seno de la "civilización" como causas de los actuales y que han sido sustituidos, o están en trance de serlo: desde los *Elementos* de Euclides hasta la orquesta de cuerda. (Separaríamos, por ello, los componentes "clásicos" de los meros *subproductos* de la civilización).

c) Los componentes que llamaremos *basales* o *fundamentales* es decir, las formaciones culturales que se dan en la barbarie y que han sido incorporadas —como el quiasma óptico de los protolemures en los hombres— a las formas civilizadas, de suerte que, hoy por hoy, es imposible pensar siquiera en segregar estas formaciones sin que la propia civilización se desplome. Por así decir, estas formaciones están "transcendentalmente" articuladas a nuestro *cogito*. Valga como ejemplo la misma rueda, no ya en la forma de rueda de carro, sino de rueda de turbina o de rueda de una hélice. Toda utopía revolucionaria se

basa en el olvido de que existen efectivamente en la civilización "componentes fundamentales". La cuestión es determinar, en cada caso, si una institución (la familia, el Estado, etc.) es, o no es fundamental; si es, o no es, arcaica o antigua. Pero no por ello es menos fundamental saber que "no todo está permitido".

Evidentemente, el *campo selectivo* de la Etnología se extiende a los componentes *arcaicos* y a los componentes *antiguos* de la Civilización, en tanto que ellos constituyen la *intersección* de las clases "sociedades bárbaras protocivilizadas" y "sociedades bárbaras marginadas". Pero a su campo ya no pertenecen ni los "componentes clásicos" ni los componentes "fundamentales", que ya no tenemos derecho a llamar "bárbaros" en cuanto concepto de una clase oponible a la "civilización". La importancia crítica del estudio de las sociedades primitivas marginales reside, por tanto, según estos principios, en su papel de *selectores* de los componentes "arcaicos" y "antiguos", más que su eventual papel de selectores de los componentes "basales", que sería el papel que resulta de los principios de Lévi-Strauss (véase la nota n.º 52, en nuestra *Conclusión*).

Por último: La "excavación etnológica" de las formas "arcaicas" y "antiguas" es la operación mediante la cual el etnólogo "libera" a tantos contenidos de la civilización del tiempo histórico, traspasándolos a la atmósfera intemporal de la Barbarie, en la cual los hombres repiten los mismos modelos "cerrados" en medio de todas sus variantes. La Etnología arroja sobre el material civilizado una luz "ultravioleta" mediante la cual se destacan componentes abstractos, pero reales, de una cultura intemporal.

XII

LAS "ESCUELAS ETNOLÓGICAS" Y SU SIGNIFICADO GNOSEOLÓGICO

RESULTA SIEMPRE SORPRENDENTE la pluralidad de *escuelas* en disciplinas que —como la Psicología, la Sociología o la Etnología o "Antropología"— pretenden ser *científicas*. ¿Cómo una ciencia puede estar "rota" en *escuelas*, hasta el punto de ser frecuente, en las exposiciones académicas sobre un tema dado, referirse a "lo que dice cada una de las escuelas sobre el asunto", como si resultase ingenuo ofrecer "lo que dice la ciencia", en su estado actual? ¿No es esto *escandaloso* para una ciencia positiva?

Una ventaja muy considerable de la gnoseología constructivista es que nos pone en condiciones de re-interpretar las más importantes "escuelas etnológicas" (evolucionismo, funcionalismo, difusionismo, estructuralismo, culturalismo) como algo más que simples episodios de la Historia de la Etnología —como un Museo de doctrinas ya canceladas, salvo la propia, adjetivada con el nombre antiguo más el prefijo "neo"— o como Teorías disyuntivas, que se excluyen unas a otras. La incompatibilidad se produce, es verdad, a ciertos niveles, pero más bien *meta-etnológicos* que etnológicos. Se diría que se trata de una incompatibilidad aparente, debida a una metaetnología inadecuada que la escuela en cuestión lleva acoplada. Por

ello, no deja de ser interesante observar que muchos etnólogos, en la práctica, suelen pensar que "cada escuela tiene sus méritos, y su *parte de razón*". De lo que se trata aquí es de determinar esa "parte de razón" que pueda corresponder a cada "escuela" desde una perspectiva gnoseológica constructivista. Con frecuencia, esa *parte de razón* se determina por medio de criterios empíricos o especiales (v. gr. si se dice que el estructuralismo es válido para los aborígenes australianos), y, aunque los criterios sean "estructurales" (como ejemplo pondría la explicación que da W. Schmidt del orden de las teorías sobre la religión, como imagen invertida de la serie de aparición de las propias religiones) no son gnoseológicos.

Voy a intentar demostrar cómo esa "parte de razón" que justifica a cada escuela etnológica de las consideradas —no a todas, porque evidentemente hay *escuelas* fundadas sobre criterios *especiales*, no gnoseológicos: v. gr., la escuela "panbabilonista"— debe ser recordada según líneas gnoseológicas. Que las grandes *escuelas etnológicas* se diferencian más bien a un nivel lógico, que a un nivel empírico o específico. Dicho de otro modo: que la oposición entre el *difusionismo* y el *evolucionismo* es de naturaleza distinta de la oposición entre *panbabilonismo* y el *manismo*. Mi tesis significa también: que las diferencias entre estas escuelas etnológicas no se mantiene a un nivel *ideológico* o antropológico-filosófico, aunque con frecuencia las polémicas se desenvuelven en estos planos. Todo está muy concertado, sin duda, pero analizarlo exigiría muchas más páginas de las que dispongo. Me arriesgo a ofrecer en esqueleto la demostración de que existe una estructura lógica que controla las oposiciones que configuran las escuelas etnológicas.

El análisis gnoseológico ofrecido en el § XI, por sumario que fuera (distinción de tres niveles sintácticos y tres niveles semánticos), ya nos permitió atribuir puestos a algunas escuelas (por ejemplo, la de los "Postulados culturales"). Pero el análisis del § XI se mantiene todavía en un plano muy genérico, a saber: aquél en el que se configura, por ejemplo, la distinción entre *Términos*, *Relaciones* y *Operaciones*, sin mayores especificaciones. Evidentemente, es preciso determinar ulteriormente la situación, y ello sin necesidad de agregar criterios extraños a los que allí distinguimos, sino por desarrollo interno de los mismos. En efecto: los *términos*, por ejemplo, pueden ser primitivos; pero también (puesto que hay *operaciones* en nuestro cuadro) deberemos considerar los términos construidos a partir de otros —que podrían volver a instaurar nuevas relaciones y nuevas operaciones. En esta línea de desarrollo interno es donde *especificaremos* el análisis genérico gnoseológico del § XI. Hablaremos de distintos *niveles materiales* de la construcción etnológica. Para operar con ellos en concreto, será preciso establecer el nivel-cero (v. gr. los términos realmente considerados primitivos en la construcción). Nosotros aquí nos limitaremos a considerar las *hipótesis materiales gnoseológicas* que están en la base de toda la construcción en sus diferentes niveles materiales. Estas hipótesis se reducen a la misma Idea de Barbarie, en cuanto ajustada a la estructura matricial que le hemos atribuido (§ V). El nivel cero queda determinado en esta matriz al escribir las cabeceras de las filas y columnas con rúbricas etnológicas. Cuando esta matriz se utiliza como "género combinatorio" de la Barbarie, si las cabeceras de fila (*I*, *II*, *III*..., *DCXX*) representan "culturas bárbaras", "etnias", o algún concepto de esta "escala", entonces su número es finito y cerrado y

entre las filas existe línea continua: es decir, se reconoce el "pluralismo cultural". El "pluralismo cultural" no figura, por tanto, en mi análisis, como "una teoría" más, entre las teorías etnológicas, sino como teoría asociada a la propia categoricidad etnológica. (Por lo demás, el pluralismo cultural al que me refiero es muy indeterminado; está percibido desde la perspectiva lógica de la distributividad y, por lo tanto, es compatible con teorías antropológicas "monogenistas", como las de la "Escuela de Viena", que, no obstante, reconoce el "pluralismo cultural" en su práctica etnológica. Incluso los "hiperdifusionistas" proceden dentro del esquema del pluralismo cultural: lo que se proponían estudiar era precisamente de qué modo los patrones culturales egipcios se fueron *distribuyendo* en la pluralidad de comunidades precedentes.)

También las cabeceras de columna (*1*, *2*, *3*..., *10.000*) se han de suponer en número finito y cerrado, aunque las líneas de columna se tracen "punteadas" (es decir, aunque los rasgos se consideren como *abstractos*, hipótesis que no todas las escuelas admiten).

He de insistir en la tesis de que es en la determinación de las unidades de columna donde reside uno de los principales cometidos del trabajo científico etnológico. La disparidad de opiniones será aquí continua, porque el progreso de la Etnología reside precisamente en la mayor precisión con que se logren determinar estas unidades (¿serán diecisiete los elementos necesarios para caracterizar las entradas de las casas de las culturas indias, tal como los establecía la "escuela" de Kroeber, o bastarán con cinco?). Pero lo realmente importante desde el punto de vista gnoseológico es saber cuál es el "lugar" donde ocurren estas discusiones, cuáles son, por así decir, los "carriles lógicos" en que se mueven. El supuesto de que

la *Matriz distributiva de la Barbarie* está cerrada es lo que hace posible plantear el tema de la Etnología como una "combinatoria" de elementos: gran mérito de Lévi-Strauss es haber insistido sobre este punto —aun cuando fuera generalizándolo a la "civilización", como es por lo demás frecuente entre los "antropólogos". Ahora bien: desde nuestro punto de vista, el motivo de que el planteamiento "combinatorio" valga para la Barbarie (para la Etnología) y no para la Civilización (para la Historia) es de índole material-categorial, a saber: Que damos ya por clausurada la Barbarie, en un sentido análogo a como damos por clausuradas las series de reptiles jurásicos. Estar clausurada no significa que no sea`posible proseguir el análisis de sus elementos en planos cada vez más abstractos, de suerte que sea preciso reorganizar las filas y las columnas de la matriz (en este sentido, la Etnología, como la Paleontología, sigue siempre abierta: precisamente gracias al desarrollo de la "ciencia civilizada"). Pero una matriz gnoseológicamente cerrada —aunque esté metodológicamente abierta— que además es distributiva, contiene sus *elementos* ya dados (entre estos elementos, dintinguiremos los tres niveles: términos, relaciones y operaciones). Llamémoslos *estereotipos*. En cambio, en una matriz abierta, los estereotipos, o sus resultados, pueden combinarse y recombinarse a su vez, para dar lugar a formaciones nuevas. Llamaremos *formas* (elementales) a los elementos de una Matriz antropológica abierta. Utilizando esta terminología, podríamos decir que la Etnología procede por medio de conceptos estereotipados, mientras que la Historia incluye, en su "cierre categorial", la posibilidad de las "metamorfosis" de sus *formas*. Es una diferencia similar a la que media entre la Ciencia de los Reptiles jurásicos y la Bioquímica general. En la Bioquímica, es la "Naturaleza"

la responsable del carácter *abierto* de sus operaciones; en la Historia, lo es la "Cultura civilizada". Y es precisamente la distributividad de la Matriz antropológica de la que partimos (la distributividad "por filas") la que nos prohibe pasar al esquema de un Género abierto combinatorio. Porque si pasamos el *cuadro* [*II*, *6*] a una cabecera de fila, al componerlo con una columna, pongamos la *V*, obtendríamos el cuadro [*V*, *II*, *6*]. Tendríamos entonces unidas las culturas *V* y *VI*, en contra de la hipótesis de la Barbarie como negación de la Sociedad Universal —la clausura de las columnas nos impide agregar otras nuevas componiendo cuadros de una misma fila —por ejemplo [*I*, *1*; *I*, *3*]— porque con ello obtendríamos una nueva columna *N*, contra la hipótesis. (Naturalmente, en la Matriz pueden figurar *cuadros* como cabeceras, siempre que se satisfaga la condición de clausura.)

La Etnología utiliza, como modo típico de conceptuación, el modo característico de distribución estereotipada de sus elementos —cuando se compara *materialmente* con la Historia, que es, en principio, *abierta*, aun cuando esta apertura sólo pueda darse sobre nuevos estereotipos. Pero existen, aun dentro de la misma Etnología, muchos niveles materiales de distribución, de estereotipia. Y cuando los resultados obtenidos en un nivel resultan insatisfactorios, el motivo puede ser, no tanto la estereotipia cuanto la altura del nivel material. De lo que se trata (supuesto que se den por válidos los elementos) no es de eliminar la estereotipia, sino de elevar la construcción a otros niveles. Supongamos que estamos a un nivel *—0*. Hemos aislado un esquema que damos como simple (v. gr., un tipo de entrada de casa, "oración silenciosa", "relación jocosa", "Idea de Dios único moral", etc.). La distribución por filas, consiste en ir buscando "ejemplares" de este esquema

elemental. El resultado es un *concepto-colección* etnológico, una "clase". Estamos así en un nivel material de construcción en el que se mueve gran parte de la producción etnológica (tipo "Complejo del caballo" de Wissler, o "Mito del eterno retorno" de Eliade). Si los resultados son "amorfos" esto es debido a que los "ejemplares" aparecen acumulados unos a otros en colección distributiva: esto es "Etnografía vertical". Pero si hacemos "Etnografía horizontal", obtenemos también conceptos "amorfos", que ya no llamaremos "Colecciones", sino "Agregados". (El concepto de "Etnografía", tal como lo definimos en el párrafo anterior, se mantiene porque los *términos* no son solamente los *elementos* sino también construcciones —por medio de relaciones y operaciones— que son *términos* por respecto a construcciones ulteriores.)

En cualquier caso, no hay razón para abominar de los conceptos etnográficos estereotipados, cuando estos conceptos sean *fuertes*, es decir, cuando tengan fuerza suficiente para penetrar en el material. Caben, eso sí, "conceptos blandos", "conceptos etiqueta" —"mariposas antropológicas", que diría Leach— es decir, rasgos superficiales, puramente descriptivos de caracteres superficiales, que son pseudoconceptos. "Autant dire que l'on peut disposer les papillons selon leur couleur, leur taille ou la forme de leurs ailes, suivant l'humeur du moment", dice Leach en su *Rethinking Anthropology* (trad. francesa con el título de *Critique de l'Anthropologie*, Paris, P. U. F., 1968, pág. 15).

Ahora bien: La insuficiencia de estos conceptos-colección (o conceptos-agregado) no consiste en que siempre sean "mariposas etnológicas"; únicamente lo son cuando son blandos ("conceptos-etiqueta"). Pero si, aun siendo conceptos-fuertes, son insuficientes, esto será debido a

que los *ejemplares* de las colecciones, o los *elementos* de los agregados no han sido compuestos por medio de categorías materiales etnológicas, sino con categorías lógicas generales (como puedan serlo los mismos conceptos de "clase" o de "agregado", de "reunión al azar"). Podría ocurrir que no fuese posible llevar la composición más adelante: entonces habría que concluir, sencillamente, que la Etnología no puede arrogarse el estatuto de una ciencia de la jerarquía de la Química o de la Cristalografía. La Etnología estaría simplemente a un nivel cuasi-descriptivo; toda ella sería cuasi-Etnología y esta es, seguramente, la realidad *efectiva*, hoy por hoy, de esta ciencia. Pero si la construcción etnológica puede llevarse más adelante —en algunos sectores de la "matriz antropológica" parece que esto se ha logrado— será porque se establecen *conexiones categoriales* entre los ejemplares de la colección, o entre los elementos, etc. Conexiones categoriales: no meramente funciones *matemáticas*, como dice Leach, acaso sin advertir muy bien lo que dice, al establecer la tipología de su relación *p/q* (op. cit., pág. 29).

Ahora bien: desde el punto de vista de nuestra matriz, las *conexiones categoriales* pueden llevarse "por filas" o "por columnas", o por "filas y columnas". Como en las cabeceras de columna consideramos representados a los Términos, Relaciones y Operaciones, será también posible intentar componer rasgos de cabecera. En todos estos procesos que, al reiterarse, dan lugar a diferentes niveles materiales de la construcción etnológica, la conceptuación es cada vez más rica y compleja —pero no menos estereotipada. Tenemos aquí presentes todos esos procedimientos que Leach llama "generalizaciones", y que opone a las "comparaciones" (que cubren, según él, tanto los conceptos-colecciones-fuertes como los conceptos-etiqueta, las

"mariposas etnológicas". También es verdad que los conceptos de "comparación" y de "generalización" de Leach son ellos mismos "mariposas gnoseológicas", pero no por ello son del todo inútiles, por venir de quien vienen).

Con lo que precede, disponemos ya de los principales elementos que nos permiten establecer el *significado gnoseológico* de las grandes "escuelas etnológicas", así como la naturaleza distributiva y estereotipada de los conceptos que en cada escuela se segregan:

1. Si componemos horizontalmente términos primitivos, lo que hacemos es construir "estructuras" ideales (tipo "avunculado", o tipo "potlach") o "algoritmos", si nos movemos a nivel operatorio. La "escuela estructuralista" encuentra aquí su campo de elección. (La teoría de la estructura de Lévi-Strauss —el "grupo de transformaciones"— es sólo un caso particular; hay estructuras, incluso algebraicas, que no son *grupos*; pongamos por caso, las álgebras de Boole).

Ahora bien: aun cuando estas *estructuras* prevean composiciones combinatorias alternativas, su desarrollo ulterior sigue siendo distributivo en las diferentes filas. El contenido de los estereotipos se ha enriquecido, pero la "estereotipia" del *avunculado* sigue siendo del mismo género que la estereotipia de la "relación jocosa".

2. Si componemos verticalmente unidades primitivas ("culturas"), obtenemos agrupaciones, series. La relación categorial más típica, acaso sea la de relación genética entre esas unidades —por tanto, conceptos tales como el de "ciclo cultural"; o "áreas culturales". La distributividad es aquí la definición misma de las unidades que sirven de base. El llamado *morfologismo* de Boas o Lowie encuentra en este lugar de la matriz su campo de elección.

3. Si componemos *cuadros* verticalmente, obtenemos una "ordenación de ejemplares" (según diversas relaciones categoriales) que transforman las *colecciones* en *series*. Si las relaciones son de índole geográfica, obtenemos "distribuciones geográficas", mapas de dispersión; si hablamos de operaciones, los ejemplares se nos aparecen causándose los unos a los otros, es decir, según el esquema de la *difusión* diacrónica. Estamos, en resumen, en la perspectiva propia de la "escuela difusionista". Adviértase que las series así obtenidas no anulan la distributividad de los estereotipos, sino que la realizan.

4. Si componemos *cuadros* horizontalmente y les aplicamos relaciones y operaciones, transformamos los *agregados* en totalidades de partes interdependientes. Tal es el cauce en que se mueve la "escuela funcionalista". La distributividad de la conceptuación funcionalista está dada por la circunstancia de que las totalidades funcionales tienen lugar en *cada* fila.

5. Por último, si combinamos *cuadros* pertenecientes a filas y a columnas diferentes (tomemos la diagonal como prototipo límite) estamos en la situación de conocer el proceso de aparición de distintos términos de diferentes culturas a partir de otros términos de otras culturas dadas. Tal es la perspectiva del *evolucionismo etnológico*. La distributividad queda aquí también verificada (en la Barbarie) desde el momento en que se admiten sociedades independientes, que siguen cursos de evolución paralelos. (Por lo demás, es obvio advertir que el "evolucionismo" es una Idea que también se aplica a la "Civilización".)

En el diagrama que sigue, se resume cuanto ha quedado dicho:

RASGOS ▶ / CULTURAS ▼	1	2	3	4	5	...	...	10.000	ESTRUCTU-RALISMO
I	I.1	I.2	I.3	I.4	I.5	...	...	I.10000	FUNCIONALISMO
II	II.1	II.2	II.3	II.4	II.5	...	...	II.10000	
III	III.1	III.2	III.3	III.4	III.5	...	...	III.10000	
IV	IV.1	IV.2	IV.3	IV.4	IV.5	...	...	IV.10000	
V	V.1	V.2	V.3	V.4	V.5	...	...	V.10000	
...	...	...	...	...	...	...	...	...	
...	...	...	...	...	...	...	...	...	
DCXX	DCXX.1	DCXX.2	DCXX.3	DCXX.4	DCXX.5	...	...	DCXX.10.000	
MORFOLOGISMO	DIFUSIONISMO							EVOLUCIONISMO	

Cuando se abstraen las flechas, estamos en la Etnología descriptiva o en el "enciclopedismo" tipo Frazer, *The golden bough*, 1890.

Paradigmas. 1.—De la "escuela estructuralista": Lévi-Strauss: *Anthropologie structurale*, 1958. 2.—Funcionalismo: Malinowsky: *A scientific theory of culture*, 1949. 3.—Morfologismo: Boas: *General Anthropology*, 1938. 4.—Difusionismo. Kroeber: *Anthropologie*, 1948. 5.—Evolucionismo: Morgan: *Ancient Society*, 1877.

XIII

CRÍTICA DE LA "TEORÍA DE LA CULTURA" Y DE LA "ANTROPOLOGÍA CULTURAL" COMO CIENCIAS

La teoría sobre el objeto de la Etnología que hemos desarrollado significa tanto o más que por lo que afirma —el objeto de la Etnología es la "Cultura bárbara"— por lo que niega. Nos referiremos aquí solamente a las dos negaciones más importantes que nuestra tesis implica.

I.—La Etnología no puede ser definida como la "Ciencia de la Cultura" en general. Ya demostramos cómo por lo menos existe un objeto cultural que no puede ser sometido a análisis etnológico: el Museo etnológico. Pero hay razones muy variadas.

Ante todo, razones *efectivas*. De hecho, disciplinas que evidentemente se refieren a campos culturales, como la Lingüística general, la Filología clásica, la Economía política, etc., quedan fuera de los métodos de la Etnología.

Sería precisa una reducción de todas estas ciencias —la Economía Política, la Filología clásica, etc.— a la Etnología para que la concepción de la Etnología como "ciencia general de la Cultura" no fuese utópica, puramente *intencional*.

¿Cabría entonces atribuir a la Etnología la tarea de establecer la Teoría general de la Cultura? Tampoco, porque esa generalidad se da sólo al nivel de la barbarie,

como género. La generalidad de la Etnología no es otra cosa sino la apariencia de generalidad fundada en la naturaleza genérica de la barbarie. Pero en cuanto la Etnología rebasase ese nivel de generalidad, para referirse a la Cultura en su totalidad, dejaría de ser Etnología —se convertiría en Filosofía de la Cultura, Cibernética o Teoría de la Información. [44]

Es cierto que algunos conceptos etnológicos son ofrecidos como si totalizasen el campo íntegro de las culturas: por ejemplo, la "universalidad del incesto" o la universalidad de la "técnica de deformación del cuerpo". Pero de nuevo, estos conceptos o son sociológicos, o no son conceptos, sino meramente *criterios descriptivos*, como puedan serlo el "concepto" de *dendrita* utilizado por los geólogos para describir rocas cuya forma recuerda a los árboles. Estos conceptos valen lo que pueda valer el "concepto" de *circunvolución* aplicado a un cerebro humano y a los surcos de una nuez. No permiten "construir" nada, sino reunir materiales muy heterogéneos enlazados por un criterio superficial, que sólo la pedantería puede querer hacer pasar por un concepto científico. Son simples "mariposas etnológicas".

Que el Etnólogo —como el economista, o el historiador, o como el físico o el político— pueda y deba hacer reflexiones filosóficas sobre la Cultura total —reflexiones inspiradas por su propia especialidad— no significa entonces que él hable como etnólogo. Habla como filósofo, y, desde el punto de vista de su especialidad, las reflexiones sobre la Cultura son "comentarios a la salida" de su específico recinto de trabajo. Por supuesto, estos "comentarios a la salida" son indispensable cauce para que el recinto renueve su oxígeno y para que sus inquilinos no mueran de asfixia. Pero lo que no se debe querer es hacer

pasar estas reflexiones —que pueden tener más importancia general que el trabajo específico— por trabajo científico.

II.—La Etnología no puede ser definida como "Ciencia del Hombre", como *Antropología.*

La "Antropología" tiene un sentido preciso como ciencia natural. Pero la "Antropología cultural" no. O bien se sobreentiende como el estudio del "primate cultural preurbano" —y entonces, es Etnología (o, en todo caso, hay que definir convencionalmente el área de la Antropología), o bien quiere ser el estudio del "Hombre en general", la "Ciencia general" del Hombre, la "Astronomía" de las ciencias humanas (Lévi-Strauss). Pero esta ciencia es puramente intencional. Herskovits venía a reconocerlo ingenuamente cuando decía que la Antropología no cae bajo ninguna de las ramas en que se dividen las ciencias (ciencias exactas, naturales, sociales...).[45] Como que semejante "Antropología" es un puzzle de trozos curiosos de diferentes ciencias. No por construir la palabra "Cosmología" e inscribirla como título de un Departamento universitario tenemos asegurada la "ciencia general del Universo" —salvo que bajo este pabellón se acoja sencillamente la Mecánica.

La "Antropología" no es una ciencia positiva.[46] En tanto en cuanto es realmente la interferencia de diversos campos científicos, la "Antropología" designará el conjunto de consideraciones, ya no científicas sino filosóficas, que pueda construirse sobre los resultados de esos campos científicos ("Antropología filosófica"). Y, por supuesto, el análisis de la Idea de Hombre, considerada como una efectiva Idea filosófica.

CONCLUSIÓN

¿A TRAVÉS DE QUÉ MECANISMOS la Etnología —que ha sido aquí considerada como ciencia positiva— puede llegar a presentarse como una alternativa de la Filosofía? "En cierta manera —dice Paul Mercier— la enseñanza de la antropología debe llenar un vacío —al igual que la sociología, en algunas instituciones francesas de enseñanza, parece destinada a reemplazar a la filosofía". [47] ¿Cómo puede comprenderse que una *ciencia* pueda llenar el vacío que dejase no otra ciencia, sino la filosofía?

Respondo: de ninguna manera, salvo de un modo sofístico, a saber, erigiéndose la Etnología misma en una *apariencia* de Filosofía, al mismo tiempo que ella se desfigura como ciencia, convirtiéndose en *ideología* que quiere hacerse pasar como ciencia.

La Etnología, como ciencia positiva, es, por sí misma, categorial, "neutral". Constata la institución de la *covada* en algunas zonas sudamericanas o las formas del parentesco *kariera* y, por supuesto, trata de establecer las conexiones entre aquellas instituciones con otras acaso descritas en Galicia o en Bretaña. Pero ¿qué tiene que ver este tipo de conocimientos positivos especialmente con la Filosofía? Es decir: ¿Qué tienen que ver más estos conocimientos

con la Filosofía de lo que tengan que ver los conocimientos zoológicos o los termodinámicos, que, desde luego, "tienen mucho que ver" con la Filosofía? Sin embargo, no es muy común pretender sustituir la Filosofía por la Zoología o por la Termodinámica.

El mecanismo de sustitución que he llamado sofístico podría ser analizado de este modo: La Etnología opera con contenidos positivos *categoriales* —según nuestra tesis: con los contenidos de la "cultura bárbara": la *covada*, el parentesco *kariera*, pero también el mito del "árbol mediador entre cielo y tierra" o la brujería. Ahora bien: estos contenidos categoriales, aunque científicamente deban ser tratados con la más escrupulosa "neutralidad", de hecho están entretejidos con las "Ideas generales" —sean filosóficas, sean teológicas, sean metafísicas— de tal suerte que fácilmente pueden ser articulados en el marco de una concepción "general" más o menos implícita, y que resulta *aparentemente* derivada de los propios "datos etnológicos". La evidente articulación de estos datos con aquellas Ideas hace pensar, en virtud del sofisma de "afirmación del consecuente" que tales Ideas están articuladas, apoyadas internamente en los datos etnológicos. Sin embargo, por decirlo así, son las Ideas (metafísicas o teológicas) las que van "en busca de los datos etnológicos" y no son los datos etnológicos los que hacen brotar las Ideas genuinas, internas a los datos. Se trata de una *utilización* que permite grados muy finos de virtuosismo —de sofística.

La manera más conocida de utilización de la Etnología para defender concepciones metafísicas es esa "hermenéutica etnológica" que ya fue conocida por los griegos y que hoy es abundantemente empleada por los cristianos. Se dan por sobreentendidas ciertas Ideas, ciertos Principios: por

ejemplo, que el Hombre ha sido creado por Dios y que recibió, *in illo tempore*, una revelación; que el pecado original enturbió esta ciencia primordial y que, más tarde, la catástrofe fue reparada por la Buena Nueva, un reflejo de la cual consta en los Evangelios canónicos. Ahora bien: es evidente que estos principios pueden funcionar de un modo muy parecido a un "algoritmo" aplicable al material etnológico, instaurando una fértil lectura de los datos etnológicos. Mediante la Hermenéutica etnológica, ésta queda constituida en un poderoso instrumento al servicio de una Dogmática teológica y prácticamente, en el sustitutivo de la Filosofía —en su servicio escolástico de fundadora de los "praeambula fidei". (Sería interesante estudiar en detalle los isomorfismos existentes entre el proceso por el cual la Etnología "atea" de hoy quiere presentarse como sustitutivo de la Filosofía y el proceso por el cual el "tradicionalismo" cristiano —de Roger Bacon a Lamennais— quería presentarse como la verdadera alternativa a la "Teología filosófica". El conflicto entre Etnología y Filosofía parece, en efecto, similar al conflicto entre Teología bíblica y Teología dogmática. Este estudio mostraría quizá curiosos paralelismos "estructurales": pongamos por caso, Sartre-Santo Tomás *versus* Lévi-Strauss-San Buenaventura). Supuesta, en resolución, una revelación *in illo tempore* y una revelación en tiempos históricos, el material etnológico queda automáticamente "orientado", como las limaduras cuando se pone un imán por debajo del papel que las soporta y que, incluso, puede permanecer invisible, mediante sencillos artificios. El material etnológico queda, por así decir, polarizado: las mitologías salvajes o bárbaras aparecerán como "reconstrucciones confusas" de la sabiduría primordial o como "preparación evangélica".[48] Muchas veces estos presupuestos o

"prejuicios" alterarán profundamente las relaciones del material mismo etnológico. Puesto que se supone que la sabiduría primordial fue revelada por un Dios monoteísta, y no engañador, se irá en busca de la "Idea de un Dios monoteísta", cuyos vestigios han de encontrarse en las bandas humanas más salvajes de las cuales podamos tener información.[49] Otras veces, este supuesto, en tanto va acompañado de la tesis del "olvido prácticamente total" de la sabiduría primordial, actuará tan débilmente que se reducirá a lo sumo a la condición de una "hipótesis de trabajo", que permite la completa *neutralidad* etnológica.[50] Pero en todo caso, se habrá frenado el vigor del "argumento etnológico": dejará de ser escandaloso el que los "salvajes" compartan con nosotros "creencias" o "ritos" determinados. Por el contrario, la presencia de estos ritos o creencias será siempre bienvenida. El argumento del "consensus omnium", aplicado a contenidos sobrenaturales, funciona ahora a plena máquina.

Lo que interesa, sobre todo, subrayar aquí es lo siguiente: que *la ciencia etnológica no puede, en cuanto tal ciencia, oponerse a la utilización ideológica (apologética) que de sus datos hace la "Hermenéutica"*. Es perfectamente posible que un cristiano, o un mahometano, llegue a ser un etnólogo competente, científico y "honrado", sin necesidad de que su alma esté "dividida en dos": "ciencia" y "Fe". La "Fe" contiene entre sus dogmas suficientes dispositivos para hacerse compatible con cualquier género de resultados científicos, que se dan "en otro plano". No es, pues, investigando las "variedades de la experiencia religiosa" como pueda llegarse a la demolición de un sistema de creencias religiosas; esta investigación puede incluso robustecer aquel sistema. Hay ejemplos abundantes. La discusión sobre la Idea de Dios, por

ejemplo, hay que plantearla en el terreno filosófico —en cuanto a su vez, desde luego, incorpora los datos etnológicos junto con otros de diversas categorías (semánticos, sociológicos, psicológicos). Sólo desde aquí pueden cobrar un sentido las "variedades de la experiencia religiosa". (No es estudiando los nudos que los antiguos egipcios daban a un cordel, según "distancias pitagóricas" —3, 4, 5—, como podemos demostrar el teorema de Pitágoras. Pero después de demostrado —y los cordeles pueden jugar un papel en esta demostración— la consideración de los nudos se llena de significación.)

Pero existe otro modo más sutil, porque ya no es "herméneutico", sino crítico, de utilización de la Etnología al servicio de una ideología. Su aspecto crítico le permite presentarse como una alternativa de la Filosofía. Prefigurado en los cínicos, podemos constatarlo en Rousseau —"el más etnólogo de los filósofos"—. Es la médula del "etnologismo" característico de Lévi-Strauss y de tantos otros etnólogos, o de otras personas que lo son menos, de nuestros días. La ideología presupuesta ya no se adopta en nombre de una Autoridad revelante, ninguna Biblia se cita ahora. Pero sí se perciben algunos vestigios de esa tradición: la tradición del "Paraíso perdido", la tradición de la "Comunidad perdida" y del "Hombre" extraviado en la "civilización". Por lo demás, suele suponerse que el hombre puede volver a contemplar —en el recuerdo, al menos— el Paraíso perdido, y de este modo, la Etnología, como contemplación pura, asume la función *redentora* de la Humanidad extraviada por el pecado original de la civilización inauténtica.

Una contemplación que busca la redención, en la forma de una "preservación del recuerdo", esto es el *gnosticismo*. Es evidente que esta utilización de la Etnología

significa el ejercicio de una crítica —y no, de entrada, la defensa de una Dogmática teológica, como ocurría en la utilización hermenéutica—, y una crítica que argumenta sin salirse del propio campo etnológico, puesto que se limita a operar con sus materiales, a saber (según nuestra tesis), con la barbarie. Pero en estos materiales escucha —dice Lévi-Strauss— "partituras nunca oídas".

El *etnologismo* se configura, de este modo, como *crítica de la civilización* desde la nostalgia de la barbarie. En ello, el etnologismo confluye con el movimiento hippy y aún podría decirse —sin el menor asomo de burla— que el etnologismo es una suerte de hippismo académicamente elaborado. La crítica etnologista, en cuanto crítica de los vastos contenidos de la "civilización", es una forma, aparentemente menos metafísica que la Hermenéutica, por la cual parece que la Etnología puede presentarse como alternativa de la Filosofía.

Pero la Etnología es una ciencia. Y si rechazo el *etnologismo crítico* —del "etnologismo hermenéutico" es mejor no hablar— no es porque sea crítico, sino porque la crítica etnologista es a la crítica filosófica lo que la sofística fue, en los tiempos de Platón, a la Filosofía: su *apariencia*. Podríamos repetir aquí muchas de las cosas que Platón dejó dichas en *El Sofista*. Me limitaré a subrayar que la crítica etnologista —cuando no recae en el nihilismo— es una crítica *superficial* y frívola, que se detiene en los fenómenos y no va a la raíz —no es crítica radical, como diría Ortega— precisamente porque se detiene en la *barbarie*. La crítica filosófica, si me atengo a lo que he dicho en otra ocasión,[51] procede por la trituración de todo contenido dado a nuestra conciencia, y tiene como límite la "materialidad trascendental" (M. T.). Ahora bien: la crítica etnologista respeta el nivel de la barbarie, en

virtud de una gratuita identificación entre la Humanidad y el Salvajismo. Por consiguiente, esta crítica consiste en una superposición de dos niveles culturales, de los cuales uno es preferido por motivos estéticos o psicológicos —el resentimiento contra la propia cultura. Sin duda, la crítica etnologista es mejor que el conformismo: es así un *sucedáneo* de la verdadera crítica, que sólo puede ser la crítica revolucionaria. Ahora bien; estas formas de enfrentamiento entre la Etnología y la Filosofía, en virtud de las cuales la Etnología toma el lugar de una Filosofía (como "etnologismo hermenéutico" o "etnologismo crítico") —de una Filosofía acaso eventualmente desfallecida— se producen, si nuestro análisis es correcto, en virtud de mecanismos extrínsecos de articulación entre los datos científicos de la Etnología y concepciones ideológicas afines a la Filosofía, o que pueden considerarse como sus límites (la metafísica y el nihilismo). Por consiguiente, desde nuestro punto de vista, y aun cuando estas formas de enfrentamiento y sustitución de la Filosofía por la Etnología sean más populares, en la sociedad de consumo, no son las más profundas. Ni siquiera constituyen un enfrentamiento, salvo en la apariencia.

¿Quiere decir lo anterior que carece de todo sentido serio el pensar siquiera en que la Etnología, en cuanto ciencia positiva, pueda ser una alternativa capaz de enfrentarse con la Filosofía? En modo alguno; al menos, mi conclusión es contraria.

La Etnología, precisamente en su función de ciencia, constituye una perspectiva que se enfrenta incesantemente a la Filosofía, aunque en un nivel mucho más profundo, del cual serían los etnologismos (hermenéutico y crítico) *phaenomena bene fundata*. Pues la Etnología es una ciencia positiva y, como tal ciencia se mantiene en un plano

distinto del de la Filosofía. Pero, por otro lado es una ciencia en cuyo campo se encuentran todos los materiales culturales que soportan la "civilización" y, por tanto, la Filosofía misma. De aquí que sus propensiones "reductoras" estén siempre dispuestas a encontrar alimento y satisfacción. Es preciso que intentemos acertar con fórmulas capaces de establecer estas relaciones dialécticas de conflicto entre una ciencia (la Etnología) y la Filosofía, así como también de explicar de qué manera la "neutralidad" científica de la Etnología puede alcanzar, por sí misma, una significación crítica.

Para comenzar por la segunda cuestión: ¿Cuál es el mecanismo propio de la *crítica etnológica*, en lo que tiene de crítica específicamente categorial y científica?

Consideremos el mecanismo que antes hemos llamado "crítica por centrifugación". Significa algo así como la "exportación" de algún contenido de la "civilización" —a saber, los que hemos llamado "arcaicos" y los "antiguos" en el § XI— hacia las regiones del salvajismo o de la barbarie. Sin embargo, podría decirse que la Etnología no "exporta" por sí misma, sino sólo abre los caminos para que la exportación pueda llevarse a efecto por obra de las ciencias particulares o de la Filosofía. Pero la *crítica* es el "acto mismo de exportar", es decir, de desalojar un "contenido de la civilización" transfiriéndolo al campo de la barbarie. Ahora bien: de que algunos pueblos primitivos utilicen la rueda, el fuego o la numeración decimal, no se sigue que debamos triturar esos contenidos, y expulsarlos de la civilización, como expulsamos la antropofagia o como quería Platón expulsar a los poetas de la República, de la Ciudad. Tampoco porque los primates mastiquen sus alimentos podemos considerar la masticación como inhumana.

La crítica genuinamente etnológica no puede tener, por tanto, la simple forma de la constatación científica de "isomorfismos" entre la civilización y la barbarie. Una institución no queda refutada mediante su comparación con otra. La crítica científica es sobre todo una actividad dirigida contra conceptos y proposiciones. *La crítica etnológica específica debe entenderse como crítica a proposiciones etnológicas.* ¿De qué manera una crítica proposicional puede ser una crítica a contenidos de la propia "civilización", una "crítica mundana" y no meramente académica? Gracias a que en nuestra "civilización" existen instituciones, mitos o formaciones culturales en general que llevan acopladas proposiciones de sentido etnológico —o, si se prefiere, preetnológico, precientífico. (También en la cultura bárbara existen proposiciones preetnológicas: por ejemplo, los mitos etiológicos acerca de objetos culturales). De este modo la crítica científica etnológica, sin salirse de su propio campo "neutral", puede alcanzar una significación crítica en nuestra cultura y una primera posibilidad de intersección con la crítica filosófica (que, desde siempre, ha asumido como significativa la crítica etnológica).

Este mecanismo crítico de la etnología se confunde muchas veces con el "relativismo": como si a la crítica etnológica le correspondiese la crítica de nuestra cultura, y no más bien de las proposiciones preetnológicas insertadas en nuestros patrones culturales. Pero la crítica de una proposición acoplada a una institución no es por sí misma la crítica de dicha institución, por ejemplo de la institución de la propiedad o de la monogamia. El "comunismo primitivo"— si es que puede considerarse como un "dato etnológico"— no refuta la institución de la propiedad, pero sí la proposición que esta institución puede

llevar asociada, a saber: que la propiedad fue creada por Dios junto con el hombre desde su principio.

Y para resolver nuestra primera cuestión —¿cuál es el esquema del conflicto dialéctico entre Filosofía y Etnología?— será preciso recurrir al concepto de "materialidad trascendental". La crítica filosófica es el regreso hacia la M. T. Esto no equivale al nihilismo, si mantenemos la evidencia de la realidad práctica misma de la conciencia, del *cogito.* Que no será ya un *cogito* formal sino un *cogito* con una "moral provisional", una "implantación práctica" en contenidos culturales "fundamentales" que no es posible liquidar desde el principio — la "duda" sólo es universal porque es "metódica"; fuera de esto, sería locura. La crítica filosófica, en cuanto método, supone, por decirlo así, la utilización de una función en ejercicio de identificaciones lógicas (transitivas) con ciertos parámetros, aplicada a variables indeterminadas y sustituibles. Ahora bien: precisamente porque la Etnología no tiene por qué saber nada de esas variables —aunque las use— o de esas identificaciones —aunque las practique— puede proceder a la incoación de la ilimitada "centrifugación" de toda variable y de todo parámetro. Las ideas que, desde un *cogito* históricamente determinado, pueden revelarse como absolutamente racionales y transcendentales, son puestas en duda por la crítica etnológica. Los "dioses bárbaros" son ahora los auténticos "genios malignos" de la conciencia filosófica, y contra ellos ha de levantarse de nuevo la evidencia del *cogito.*[52]

La Etnología desempeña así, juntamente con el Psicoanálisis y la Sociología, funciones catárticas, de drenaje, con respecto a la conciencia filosófica (académica o mundana). Pero la Etnología no ofrece criterios de *centrifugación*: por ese motivo, existe siempre el peligro, si no

se ejerce una discriminación filosófica, de que al arrojar el agua sucia del baño se arrastre también al niño.

Por este motivo, en cierto modo, el "punto de vista etnológico" y el "punto de vista filosófico" tienden a oponerse muchas veces ante un contenido cultural concreto, aunque "formalmente" la oposición no existe, por cuanto el "punto de vista filosófico" tiene ya previsto el "descuento" etnológico a sus evidencias como dispositivo inherente a su propia crítica. Pero es muy probable que el etnólogo propenda a ver, en un texto de Bergson, la estructura de un mito dakota; mientras que el filósofo tenderá a presentir en el mito dakota la prefiguración de un concepto de Bergson. La tendencia a *reducirse* es mutua y universal: ante cualquier *material* concreto, tratado por el filósofo, el etnólogo tiene que descubrir sus componentes "arcaicos". Y aunque hay formaciones que caen abiertamente en el campo de la barbarie (el mito del árbol mediador) y formaciones que caen abiertamente en el campo de la "civilización" (la teoría aristotélica del silogismo), la mayor parte —en rigor, todas— presentan aspectos bárbaros y aspectos racionales: una flauta, Ulises o la teoría platónica de las tres almas. No cabe una discriminación general y a priori. Por ello, el "enfrentamiento" tiene que hacerse en cada caso. El punto de articulación por el cual la filosofía *reduce* a su vez a la Etnología, es la misma naturaleza racional de la ciencia etnológica: el etnólogo, aun en sus más radicales "reducciones", está empleando el "aparato gnoseológico" característico de una cierta forma de "cultura". [53]

Adviértase que esta función *crítica* que corresponde a la Etnología es independiente de la voluntad subjetiva del etnólogo. Puede el etnólogo desentenderse subjetivamente de toda cuestión filosófica, cerrarse sobre "sus

cacharros" o sobre sus "bororos". Incluso si aceptase la definición de Etnología que le proponemos, podría argumentar, desde ella, que su campo es "la barbarie" y que, en consecuencia, tan sin cuidado le traen las cuestiones filosóficas, como las electrónicas, que pertenecen al campo de la civilización. Esto es verdad, pero, si bien subjetivamente pueda intentar desconectarse, objetivamente la conexión existe, aunque sólo sea porque la propia Filosofía le saldrá al paso: tanto cuando establece proposiciones etnológicas que refutan otras proposiciones "etnológicas" interesantes para el filósofo, como cuando extiende, en general, su mirada hacia formaciones *basales* de la civilización que, desde su punto de vista abstracto, tienen que aparecérsele simplemente como *arcaicas*. Tampoco el geólogo que va buscando uranio se detiene ante una escultura de gran valor artístico que lo contenga. Como geólogo no tiene por qué saber nada de esas formas artísticas y, subjetivamente, puede desconectarse de ellas, disponiéndose a triturar la estatua del mismo modo que trituró un guijarro, seleccionado por su contador Geiger.

Por último: sería excesivo pensar que las conexiones entre Etnología y Filosofía tienen lugar, únicamente, en un plano *crítico*. A éstas nos hemos referido, dado el planteamiento de nuestro problema. Pero evidentemente también median múltiples relaciones entre la Etnología y la Filosofía a un nivel no "crítico", sino "geométrico" —en la tarea de la "Geometría de las Ideas". La Etnología es ahora fuente positiva de materiales indispensables para reconstruir genéticamente el mundo de nuestras Ideas y, junto con la Psicología o la Sociología, desempeña la función de "Embriología" de la conciencia racional. Por intermedio de las "formas" bárbaras es posible llegar a veces a descomponer relaciones entre Ideas que se presentan

como directas, y que resultan ser, por ejemplo, productos relativos dados a través de términos etnológicamente perfilados. Pero tampoco debemos desorbitar la comparación. Al asimilar la Etnología con una Embriología de nuestra conciencia racional lo que queremos destacar es que la *significación* de ciertos puntos del ectodermo del huevo de un vertebrado se apoya en el ojo del adulto y no viceversa: sin el ojo, esos puntos del ectodermo pasarían incluso desapercibidos. A pesar de lo cual, a través de esas minúsculas formaciones es como podemos reconstruir relaciones —"a través del tiempo"— entre, pongamos, los bastoncitos de una retina y las células del área 17 de Brodmann.

NOTAS

1 Leach: *Lévi-Strauss, antropólogo y filósofo*. Trad. de José R. Llobera. Barcelona, Cuadernos Anagrama, 1970. Pág. 14.

2 Muy interesante es el libro de S. F. Nadel: *The Foundation of social Anthropology*, publicado en 1951. Fifth impression, 1969. London, Cohen-West.

3 Aristóteles, *Metafísica*, 1025 b; 1063 b.

4 Por analogía con las expresiones "Meta-filosofía" o "Peri-filosofía", y en general, "Meta-ciencia". Ver, por ejemplo: G. Radnitzky: *Anglo-Saxon Schools of Metascience*. Akademiförtlaget Göteborg, Sweden, 1968. R. H. Lowie utilizó el término "meta-etnografía" para designar la obra de R. Benedict.

5 E. Trías: *La filosofía y su sombra*, Barcelona, Seix Barral, 1969. Pág. 42.

6 Nadel, op. cit., protesta de la costumbre de señalar límites *a priori* reivindicando la libertad del investigador para explorar por donde le plazca. Comparto este principio de libertad frente a las prescripciones de los filósofos, que, sin duda, pueden equivocarse. Pero la cuestión no es la libertad ante ciertas fronteras propuestas, sino la de si existen objetivamente fronteras.

7 Esta distinción la tomo de R. Boudon, que la aplica a la definición de "estructura": *A quoi sert la notion de "structure"*? Paris, Gallimard, 1968. Págs. 35 y 36.

8 La expresión "preferencia de la Etnología por los primitivos" es capciosa porque, a la vez que alude al *efectivo* interés etnológico, sugiere que ese interés es uno entre otros posibles —y por ello, cabe preferir. Pero esa preferencia no tiene más alcance que la "preferencia" de la Astronomía por los astros, o la "preferencia" de la Aritmética por los números.

9 Hay una ciencia que afronta genéricamente la cultura humana, en cuanto concepto clase: pero entre todas las clases que pueden construirse sobre las cosas culturales, solamente existe una que apresa componentes verdaderamente reales y genéricos de la cultura: la "clase" de las culturas bárbaras, y, por tanto, el nivel de la "barbarie". Tanto los géneros porfirianos como los géneros combinatorios pueden generar clases (distributivas). —Adviértase que el modo "distributivo" de conceptuación etnológica, que conduce a la "nivelación" de las culturas, suele ejecutarse a partir de la Idea de una "razón universal": el salvaje sería, en su situación, tan racional como el civilizado. Pero esta razón genérica (formal) es inservible para nuestro caso, porque conviene incluso a los animales. (También un pez, cuando traga el anzuelo, obra con "coherencia lógica", que no es otra cosa sino el patrón mismo de conducta de su sistema nervioso). Pero la *razón* hay que ponerla a otro nivel. El salvaje no es irracional por atacar a las brujas cuando éstas le molestan ("como lo haría un civilizado") sino por creer en brujas. En otro orden: aun concediendo a Lévi-Strauss que el sistema totémico y el sistema de castas fueran análogos en cuanto a procedimientos de diferenciación social, habría que reducir estas semejanzas a un plano formal, porque la materia del totem es intransitiva, así como las mujeres cambiadas, mientras que la materia de las castas es virtualmente transitiva, y abre el camino a la civilización (ver § XI).

10 "El arco y la flecha forman para el etnólogo una especie, la costumbre de deformar el cráneo de los niños es una especie, el hábito de agrupar los números en decenas es una especie. La distribución geográfica de estos objetos y su transmisión, de región a región, deben ser estudiados de la misma manera que por los naturalistas la distribución geográfica de sus especies animales o vegetales", decía Tylor (*Primitive Culture*, I, 7).
Adviértase que también cabe entender distributivamente a un "género combinatorio", v. gr., un simplejo. Lévi-Strauss se conduce dentro de un esquema no porfiriano, porque sus culturas no repiten rasgos uniformes —precisamente él quiere destacar las *diferencias*. Pero su esquema sigue siendo distributivo, adecuado, por tanto, para conceptualizar la barbarie. La única manera de construir un género combinatorio *abierto* es incorporar a las cabeceras de columna algunos "cuadros" de la matriz. Vid. nota 43.

11 *Encyclopédie de la Pléiade*, Paris, Gallimard, 1968. Págs 527-595.

12 Ferdinand Tönnies: *Gemeinschaft und Gesellschaft.* Trad. esp. en Losada, Buenos Aires, 1946. Apéndice, § 7, pág. 313, para cotejar el cuadro con el de Poirier, op. cit., pág. 546.

13 Durkheim: *De la division du travail social,* Libro I, cap. VII. Ver también G. Gurvitch: *Les cadres sociaux de la connaissance,* P. U. F., 1966.

14 Hegel: *Philosophie des Geistes, Enzyklopädie,* párrafo 394 Ed. Meiner, pág. 322.

15 *What happened in History.* Hardmonsworth, 1964. *Man makes himself,* Londres, 1936 (trad. esp. en Breviarios Fondo de Cultura). *Social Evolution* (trad. esp. en Ciencia Nueva, 1965), etcétera.

F. Tönnies había observado: "...cuanto más se generaliza el estado de sociedad en una nación o grupo de naciones, tanto más el conjunto de ese país o la totalidad de ese mundo tienden a parecerse a una sola gran ciudad". Op. cit. § 4.

16 *El mundo primitivo y su transformación.* Trad. esp. Fondo de Cultura, 1936. Pág. 12.

17 "Elle suppose, elle aussi, la *commune* comme condition première... Les champs représentent le territoire de la ville; ce n'est pas un village, simple accessoire de la campagne". Marx: *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie.* Trad. francesa de Roger Dangerville. Paris, Anthropos, 1969. Vol. I, pág. 439.

18 *What happened...,* pág. 3.—Mortimer Wheeler, en su prólogo a la 4.ª ed. inglesa de *Social Evolution* (vid. trad. esp. en Ciencia Nueva) muestra cómo el descubrimiento de Michael Ventris (interpretación del silabario micénico) habría obligado a Childe a corregir su definición de civilización —o bien, haber incluido en su extensión a la cultura micénica, en lugar de considerarla como muestra de la "barbarie avanzada", Mortimer Wheeler opina que la definición original de civilización de Childe (por la escritura) era un poco restringida e intransigente. Precisamente por ello es necesaria la construcción de Ideas (filosóficas) que presten sentido a estos rasgos aislados. De hecho, el propio Childe, al excluir a la cultura micénica de la civilización no utiliza "aisladamente" el criterio de la escritura. Ver pág. 187 de la trad. esp.

19 Paris, Mouton, 1967, pág. 29. Se diría que Lévi-Strauss ha convertido el *problema* del incesto —sin duda muy difícil— en un *misterio.* Por otra parte supone ya dada la estructura social que el propio incesto debería explicar. En general, suponer dada "repentinamente" cualquier estructura cultural —el incesto, el lenguaje, etcétera— es confesar que se renuncia a analizar los esquemas de

transformación. El "instante" cronológico es un eufemismo del "instante" lógico, es decir, de la gratuita aparición de esa estructura. Cuando hay una construcción dialéctica, la instantaneidad cronológica de su aparición es irrelevante, en principio, y, generalmente, inverosímil.

20 *El papel del trabajo en el proceso de transformación del mono en hombre*. En *Dialéctica de la Naturaleza* (Ed. Dietz, Band 20, págs. 444-455).

21 Las denominaciones "circular" y "radial" se toman de un diagrama de los ejes del espacio antropológico en el cual las *circunferencias* homocéntricas representasen los "ejes sociales" (Religión, Política, Derecho, Moral...) y los *radios* los "ejes que contienen las relaciones de los hombres y el medio natural" (relaciones tecnológicas, científicas, etc.).

22 Claude Meillassoux: *Anthropologie économique des Gouro de Côte d'Ivoire*. Paris, Mouton, 1964. E. Terray: *Le marxisme devant les sociétés "primitives"*. Paris, Maspero, 1969. J. Suret Canale: *Estructuralismo y antropología económica*. En *Estructuralismo y marxismo*. Barcelona, M. Roca, 1969, pág. 151.

23 *Para una construcción de la Idea de Persona*. Madrid, 1953. (*Rev. Fil.* del Instituto "Luis Vives" del C. S. I. C., tomo XII, págs. 503-563).

24 Leach, op. cit., pág. 9.

25 *Cahiers Philosophiques*, Eds. Sociales, Paris, 1955, pág. 14.

26 Así, E. Terray; op. cit., pág. 97: "Rappellons qu'un mode de production est un système comprenant trois instances: une base économique, une superestructure juridico-politique et une superestructure idéologique". Preguntamos: ¿Por qué *tres* y no *siete*?

27 Karl Korsch: *Karl Marx*, 2.ª ed., Europa Verlag, Wien, 1964, § 4: "Philosophische und wissenchaftliche Kritik".
Althusser: *Pour Marx* y *Lire le Capital*, Paris, Maspero (Trad. esp. México, Siglo XXI, 1969).

28 Vid. infra, § XI. Veo, *a posteriori*, en Lévi-Strauss, una fórmula literalmente inversa: por respecto a las sociedades primitivas —en cuanto se edifican sobre relaciones que asocian positivamente a las personas (v. gr., en el parentesco) "ce sont les sociétés de l'homme moderne que devraient plutôt être définies par un caractère privatif" (*Anthrop. Struct.*, pág. 400).

29 "La base de todo régimen de división de trabajo un poco desarrollado y condicionado por el intercambio de mercancías es *la separación entre la ciudad y el campo*. Puede decirse que toda

la historia económica de la sociedad se resume en la dinámica de este antagonismo" (Marx, *El Capital,* trad. esp. Fondo de Cultura, T. I., pág. 286. Edición Dietz, Band 23, XII, pág. 373). En *Ideología alemana* (ed. Dietz, Band. 3, pág 22: trad. esp. Ediciones Pueblos Unidos, Montevideo 1968, pág. 21), la "segunda forma de propiedad" se construye precisamente sobre la oposición Ciudad-Campo (*Gegensatz von Stadt und Land*) y poco después se inicia explícitamente la transformación de esta distinción, más bien sociológica, en una distinción histórico-dialéctica, precisamente en la distinción Barbarie-Civilización (pág. 50 de Dietz; pág. 55 esp.). Asimismo se esboza el mecanismo por el cual la civilización instaura la Historia Universal: cuando la apropiación (*Aneignung*) se halla condicionada por fuerzas productivas desarrolladas de suerte que constituyen una totalidad y sólo se realizan dentro de un intercambio universal (*universellen Verkehrs*).—La "escuela inglesa" (Childe, Thomson, Farrington, Bernal, etc.) ha aceptado ampliamente las ideas de Marx-Engels al respecto, en cuanto enlazan con la tradición de Morgan. Thomson, sin embargo, se inclina a excluir de la civilización a las ciudades del Hierro primitivo y a considerar como concepto burgués la definición de la "civilización" por medio de la "ciudad": la escritura y la división en clases serían tan características de la civilización como el desarrollo urbano (*Studies in Ancient Geek Society*, vol. 2: *The First Philosophers,* London, 1955, pág. 175). Thomson tiene, sin duda, razón cuando "ciudad" se considera como un fenómeno "arquitectónico", pero no cuando se considera a la ciudad como la cristalización de un proceso mucho más complejo en el que hay que contar el desarrollo de las fuerzas productivas, de la estructura social y política, etc. etc. (Tan improbable como que la observación astronómica comenzase en una ciudad —sin duda hay una tradición astrológica preurbana— es que la acumulación y sistematización de las observaciones a partir de las cuales puede constituirse un cuerpo de doctrina astrológica pudiera haberse realizado en condiciones distintas a las que disfrutaron los sacerdotes-ciudadanos de Babilonia.).

30 En *Ethnologie Génerale*, Paris, Pléiade, pág. 1447. A Deschamps deben oponérsele los materiales recogidos por A. Leroy-Gourhan en *Le geste et la parole*, Paris, Albin Michel, 1965, 2 vols.

31 Sin embargo, creo que el planteamiento de Derrida adolece del mismo exclusivismo que atribuye al "fonocentrismo"; aunque de signo contrario: el "gramacentrismo", ostensible en su propuesta de sustitución de la Semiología por la Gramatología o "ciencia de la escritura". Yo presupongo la tesis de que los *fonemas* y los

grafemas pertenecen a sistemas esencialmente distintos, irreductibles mutuamente, pero en *symploké*; y que la oposición entre estos sistemas tiene que ver, desde luego, con la oposición entre una conciencia bárbara y una conciencia civilizada —la ciencia indisolublemente ligada a la escritura, de acuerdo con Derrida (aunque sin que ello excluya su esencial vinculación con las operaciones manuales). Vid. J. Derrida, *De la Grammatologie*, en *Critique*, diciembre 1965 y enero 1966.

32 Los "efectos" operados por la escritura en la transformación de la conciencia tienen lugar "por encima de la voluntad" (son *inconscientes*, en la acepción 4 de nuestra nota 36) ante todo porque la escritura no puede interpretarse como criterio *aislado*. (Caben sociedades no ágrafas en el estado de la barbarie). Por otra parte, los "efectos" de la escritura sólo pueden formularse por medio de Ideas ontológicas. Por ello, la "Gramatología" sería más bien *filosofía* que *ciencia* (Derrida concede que no es ciencia *humana*, ni *regional*). La Idea ontológica que me parece está en la base de la gramatología filosófica es la Idea de "conciencia corpórea". Precisamente porque a partir de la escritura se hace posible la "objetivación" del cuerpo, es por lo que la escritura es el responsable principal de ese "desajuste" que está en la base de la conciencia corpórea racional.

33 Weinricht, *Tempus. Besprochene und Erzählen Zeit*. Stuttgart, 1964. Sobre la conexión entre la "linearidad del Tiempo" y la "linearidad de la escritura" vid. Derrida, op. cit., II, pág. 38 donde cita a Saussure y a Heidegger. Leach: *Critique de la Anthr.*, cap. VI.

34 Etnografía, Etnología y Antropología no serían ciencias distintas, sino los tres estadios de complejidad creciente de una misma ciencia (*A. S.*, pág. 388, 415, etc.).

35 P. Métais: *La cordelette de coquillages*. Année Sociologique, 1949-50. Págs. 43 y 55.

36 Con una misma palabra de cuño negativo (in-consciente), pero que asocia teorías demasiado "positivas" (sobre el sub-consciente: Freud, Ricœur...) se cubren situaciones totalmente heterogéneas. Por ejemplo: 1.° Las efectivamente inconscientes, en el sentido psicoanalítico; 2.° Los procesos conscientes *in acto exercitu*, v. gr. la llamada *logica utens* versus *logica docens*. En estas situaciones la "gramática explícita" no es una elevación a la conciencia de "reglas inconscientes", sino su extensión a otros campos: es el mecanismo de las *fábulas* y el de la *lógica formal*; 3.° Situaciones prácticas controladas por leyes naturales (biológicas, etc.)

desconocidas por los salvajes o bárbaros. Por ejemplo, la situación "geopolítica" del Mediterráneo en el Neolítico; 4.º Situaciones prácticas controladas por leyes culturales resultantes del propio proceso, pero actuantes "por encima de la voluntad". Ejemplo: la efectiva función de Bancos desempeñada por los Templos sumerios (Childe); la "ley de bronce" de Lasalle. Todas estas acepciones de "Inconsciente" pueden ser reagrupadas en dos rúbricas que llamaremos, respectivamente, *Inconsciente subjetivo* (el de Freud, pero también el de Jung) e *Inconsciente objetivo*. El inconsciente *objetivo* es una expresión que tiene como referencia las formaciones sociales (pero no siempre supraestructurales) que envuelven a los individuos psicológicos, que presionan a los individuos "desde fuera", y no desde el interior de su dotación instintiva, y que dan razón de una gran porción de su conducta. Las formaciones inconscientes objetivas son producidas por los mismos individuos incluso cuando, actuando según fines "personales", trazan, "independientemente de su voluntad" figuras que los envuelven y que están dotadas de causalidad *sui generis*. Los lenguajes nacionales serían el primer gran contenido del Inconsciente objetivo: a través de ellos, y en su *apariencia*, quedan los individuos moldeados por sus antepasados (por la "conciencia" de sus antepasados. Es esta "conciencia" la que se transforma necesariamente, al menos en parte, en Inconsciente objetivo). Pero también son contenidos del Inconsciente objetivo cantidad de estructuras sociológicas —los clanes de la *Barbarie*, o las clases sociales de la *civilización*— en las cuales se configura la propia conciencia racional-individual. Sin embargo, muchas de estas estructuras inconscientes objetivas son ellas mismas estructuras racionales ("espíritu objetivo" de Hegel), de suerte que notarlas como inconscientes es tan sólo una determinación relativa a una ulterior formulación que incluso no depende *genéticamente*, de un modo directo, de ellas. A título de ejemplo: la acuñación de moneda (hacia el siglo VI a. C. en Grecia) podría considerarse como una de las primeras realizaciones de la estructura platónica de las Ideas (los "universales" de la Edad Media), porque allí un paradigma (el cuño), se multiplica distributivamente en una *materia* "signata quantitate", como dirá después Santo Tomás (La misma discusión entre "metalistas" y "nominalistas" —de que Aristóteles da ya testimonio, en *Política*, 1257 b— puede ponerse en correspondencia con la discusión entre "realistas" y "nominalistas" a propósito de los "universales"). Sin embargo sería gratuito ver en Platón al pensador que transformó las monedas en Ideas —como tampoco podríamos afirmar que los autores de la "doctrina de la sigilación", como Gilberto Porretano, se limitaron a transformar las Ideas de Platón en monedas.

Sin embargo, puede decirse que una serie de monedas acuñadas contiene de un modo objetivo, aunque *inconsciente*, la Teoría de las Ideas de Platón. Asimismo, la técnica del tejido (final del paleolítico) realiza en cierto modo la estructura que Platón llamaría *symploké*, pero más porque un tejido es un tipo de *symploké* (una matriz plana cartesiana) que porque la Idea platónica de la *symploké* sea simplemente una "proyección", o "reflejo supraestructural" de la técnica del tejido. Esto mismo debe aplicarse a gran cantidad de mitemas —respecto de teorías científicas o filosóficas. Si el "ser esférico" (ευχυχλεως δν) de Parménides puede legítimamente ponerse en conexión con el "Huevo primordial" de tantas mitologías cercano orientales, no es sólo (necesariamente) porque el Ser eleático sea un "Huevo" en estado abstracto (un concepto del *estadio metafísico* de Comte) cuanto, también, porque el "Huevo primordial" realiza la Idea de totalización racional a partir del desarrollo inaudito hasta entonces de una imagen rural, que es *inconsciente* por referencia a su elaboración ulterior. Mientras el análisis etnológico propende (legítimamente, por lo demás) a ver en el Ser esférico de Parménides la presencia inconsciente del "Huevo primordial" —es decir, propende a contemplar una formación civilizada desde la barbarie—, el análisis filosófico (no etnológico) se dispondrá a ver en el "Huevo primordial" la figura *inconsciente* del Ser de Parménides, y sólo de este modo, la Historia comienza a poder ser una tarea crítica y de crítica *inmanente*. Nosotros entendemos mejor que Leibniz la estructura del cálculo diferencial —estructura que estaba inconscientemente ("oscuramente") guiando las especulaciones del propio Leibniz—; Kant entendió el "problema de Hume" mejor que el propio Hume. Si llamamos "metalepsis" a esta trasposición de consecuentes y antecedentes, habría que decir que el conocimiento histórico y filosófico es esencialmente *metaléptico* —mientras que el etnológico, es analéptico—, aunque sólo son posibles desde el "presente civilizado".

37 Morris Opler: *Themes as dynamic forces in culture*. American Journal of Sociology, 51-1945, págs. 198-206. Hoebel: *El hombre en el mundo primitivo*. Trad. esp. Barcelona, Ed. Omega, 1961, págs., 178 y ss. —En particular, los "postulados básicos Ifugao" y los "postulados básicos Ashanti", págs. 180-183. Las siete hipótesis, ocho reglas y diecisiete definiciones que propone Leach para describir el parentesco "jinghpaw", serían Axiomas, Reglas y definiciones fenomenológicas.

38 Habría que matizar mucho más. En *Anthr. Struct.*, el análisis estructural busca la determinación de la "gramática" de las formas culturales. Esta "Gramática" es *inconsciente*, pero es Gra-

mática: es decir, "conjunto de reglas", *axiomática*. En la *Pensée sauvage* se habla de invariantes *ontológicos*.

39 La determinación de estas unidades culturales es una de las tareas científicas más importantes y propias de las ciencias antropológicas. Neurath y otros piensan que tales *unidades* deben ser determinadas en sistemas de coordenadas fisicalistas. Pero es imposible prescindir de las "coordenadas fenomenológicas", porque éstas imponen incluso la propia "escala" a las descripciones fisicalistas. Supongamos que las unidades físicas están a "escala" de *dedos, brazos* —y, por tanto, de *asas, cuñas*, etc. Si trasponemos esas unidades y hablamos de *células, ácidos nucleicos*, o *átomos de silicio*, o *circuitos reverberantes*, nos escapamos del campo de la Etnología, para ingresar en el de Citología, Bioquímica, Fisiología, o Cibernética. Las unidades de la ciencia etnológica deben poseer en todo caso la aptitud para "reconstruir" objetos (fenomenológicos) tales como "olla" o "vaca" — objetos que existen precisamente en un espacio etnológico". (Como observa Carnap, "vaca", en Biología, es "conjunto de células"; en Física, es "constelación de electrones", etc.).

40 Herskovit: *El hombre y sus obras*, trad. esp. México, Fondo de Cultura Económica, 1964, 2.ª ed., cap. XIII, pág. 223.

41 Max Scheler: *Vom ewigen im Menschen*, 1921. Otto Grundler: *Elemente zu einer Religions philosophie aus phänomenologische Grundlage*, 1922.

42 Podemos aducir aquí conocidas ideas tipo Sapir (*The Status of Linguistic as a Science*, 1929): "The fact of the matter is that the "real world" is to a large extent unconsciously built up on the language habits of the group. No two languages are ever sufficiently similar to be considered as representing the same social reality". Kluckhohn y Leighton, hablando de los *Navajo*, sostienen que la falta de equivalencias entre el idioma navajo y el idioma inglés es sólo la expresión exterior de intrínsecas diferencias entre los dos pueblos "in premisses, in basic categories, in training, in fundamental sensitivities, and in general view of the world" (Apud. Harry Hoijer: *The Relation of Language to Culture*, en *Anthropology Today*, ed. Sol Tax, 1962).

43 De este modo, las *partes* del Género (aunque sea combinatorio) son simétricas en su función de partes: forman una clase distributiva. Los géneros combinatorios atributivos —en los cuales las intersecciones de la matriz pasan a constituirse en cabeceras de nuevas columnas— son *abiertos* e instauran una asimetría interna

con las partes mismas del género. Esta es la asimetría característica del material histórico —frente a la simetría del material etnológico.
Acaso aquí reside el fundamento de lo que podría llamarse "actitud contemplativa" de la Etnología, *ad modum* Lévi-Strauss, en tanto que ciencia de los modelos culturales. Badiou (*Le concept de modèle*, Paris, Maspero, 1969) ha objetado a la ciencia de Lévi-Strauss su orientación hacia un empirismo burgués camuflado, que utiliza un concepto de modelo no práctico (que no transforma la realidad), sino quietista, que deja intacta la realidad. No es posible aquí reanalizar la posición de Badiou (muy pronto habrá ocasión de hacerlo). Tan sólo me limitaré a apuntar que la naturaleza contemplativa asociada a Lévi-Strauss habría que referirla a sus manifestaciones metaetnológicas, más que a su propia práctica etnológica. El estatuto gnoseológico que, en nuestro cuadro, corresponde a los modelos, es, evidentemente, el de *operadores* o *axiomas operatorios*. En esta hipótesis, no podrían jamás ser "especulativos". Su practicidad, reinterpretada desde una implantación política de la filosofía, podría residir precisamente en la propensión de la Etnología a presentar las formaciones *irrevocables* de la barbarie como algo ya dado, no transformable por nosotros (asimetría), pero que, precisamente por ello, ofrece a la filosofía política el recorte del mundo practicable de la cultura. En este mismo orden, la distinción entre un nivel burgués y un nivel proletario en los conceptos de los "continentes científicos" (Badiou, *ibidem*, pág. 61) carecería de sentido directo, y debería aplicarse más a las metaciencias (o teorías de la ciencia) que a las ciencias mismas, aun sin negar el efecto mediato sobre éstas que aquéllas puedan tener.

44 En este plano se mueven los conceptos clásicos de "Cultura" de Tylor (que conecta *cultura* y *aprendizaje*), de Kroeber ("herencia social"), etc. Vid. Irvin Hallowell: *Culture, Personality and Society*, en *Anthropology Today*, pág. 353.

45 Herskovit, op. cit., Introducción. G. Murdock acuñó el término "lesocupethy" para designar a esta ciencia, como un acróstico de *The Science of Human Learning, Society, Culture and Personality*, 1949.

46 Nada se consigue con decir que "de todos los estudiosos del hombre, el antropólogo es el más inclinado a ver la realidad humana "holísticamente" como lo hace Robert Redfield, creyendo que consigue algo, en *Relations of Anthropology to the Social Sciences and to the Humanities* (en *Anthropology Today*, pág. 458).

47 Paul Mercier: *Histoire de l'anthropologie*, P. U. F., 1966, trad. esp. ed. Península, 1969, pág. 210. Son muy interesantes los informes biográficos que nos ofrece "el más filósofo de los etnó-

logos", Lévi-Strauss, en *Tristes Tropiques,* precisamente porque muestran la alternativa "en ejercicio": "Toutefois, je devine des causes plus personnelles au dégout rapide qui m'éloigna de la philosophie et me fit m'accrocher à l'ethnographie comme à une planche de salut" (*Tristes Tropiques,* cap. VI, pág. 56).

48 Abundante información en Pinard de la Boullaye, *El estudio comparado de las religiones,* trad. esp., Madrid, Ed. Fax, 1942 (§ 38, 53, etc.).

49 W. Schmidt, en español: *Manual de Historia comparada de las religiones,* Espasa-Calpe, 1941 (Quinta parte: "Fundamentos metódicos y contenido de la creencia en el alto Dios en los pueblos primitivos"). Luis Cencillo: *Mito (Semántica y realidad).* Madrid, B. A. C., 1970.

50 F. König y otros: *Cristo y las religiones de la tierra.* Trad. esp. de Valdés del Toro, Madrid, B. A. C., 1964, 2.ª ed.

51 *El papel de la Filosofía en el conjunto del saber,* pág. 103 y ss.

52 "L'étude de ces sauvages apporte autre chose que la révélation d'un état de nature utopique, ou la découverte de la societé parfaite au cœur des forêts; elle nous aide à batir un modèle théorique de la société humaine" etc. *Tristes tropiques,* pág. 453.

53 La capacidad *reductora* de la Etnología es la misma capacidad reductora del *Género* (la Barbarie) respecto de la *especie* (la civilización), según se dijo en el § XI. A su vez, la capacidad reductora de la Filosofía es la misma capacidad reductora de la Idea filosófica en cuyo ámbito se cierra la *categoría* de la Barbarie. Excavamos una ciudad antigua: bajo la primera capa de escombros, las huellas de otro trazado nos "envuelven"; y todavía nos sentimos *reducidos* por la capa más profunda, en la que reside la explicación de tantas configuraciones que habíamos registrado en el nivel anterior. Por fin llegamos al "suelo virgen" de nuestra excavación, a la "Geología". Las capas bárbaras que nos envolvían quedan ahora, a su vez, "cogidas por la espalda". Ahora nos situamos en un plano "anterior" a la propia barbarie —el plano en el cual se configuran los conceptos geológicos, el plano de la implacable realidad civilizada.